
600076525V





GERMANISCHE MYTHEN,

FORSCHUNGEN

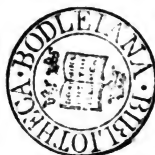
VON

WILHELM MANNHARDT.

BERLIN,
VERLAG VON FERDINAND SCHNEIDER.
Lennéstrafse 3.
1858.

Die Wahrheit ruht in Gott, uns bleibt das Forschen.

J. v. Müller.



JACOB UND WILHELM GRIMM

GEWEIHT.

Vorwort.

Die germanische Mythenforschung wird trotz der grofsartigen Schöpfungen der Brüder Grimm noch manchen Schritt zu treten haben, ehe es gelingen wird, ihr die Stellung einer wirklichen, auf untrügliche Methode gegründeten Wissenschaft zu erobern. Zur Lösung dieser Aufgabe einige umfangreichere Versuche anzustellen, Vorarbeiten zu liefern, war der Vorwurf des vorliegenden Buches; wie schwach und unzureichend der gemachte Anfang noch ist, weifs der Verfasser am Besten. Die Quelle der germanischen, wie jeder anderen wahren Mythologie ist einzig und allein die Volksüberlieferung, die von den höchsten Gipfeln urweltlichen Menschheitslebens herabsteigend, noch immer jugendlich und frisch in tausend Bächen durch unsere Berge, Täler und Ebenen dahinströmt und manches Urgestein, aber auch so viele junge und jüngste Bildungen in ihrem Bette mit sich fortrollt. Ein Hauptirrtum des hergebrachten Verfahrens war es, zwischen diesen nach Alter und Wesen so verschiedenen Gebilden keinen durchgreifenden Unterschied zu machen, in den jüngeren höchstens den geringeren oder stärkeren Abschliff der äufserlichen Formation zu beobachten und jede Volksüberlieferung, die sich auf deutschem Boden fand, ohne Weiteres für mythisch und zwar für deutsch-heidnische Mythe zu erklären. Mythisch sind nun allerdings die meisten Volksüberlieferungen, wenn

es gestattet ist, unter diesem Worte zu verstehen, dass in ihnen einst lebendige Anschauungen, flüssige Ideen versteinert, kristallisiert fortleben, der Mythologie aber bringen nur diejenigen Traditionen Gewinn, welche Gedanken über Gott, Welt und Menschheitsleben und ihre wechselseitigen Beziehungen zum Inhalt haben [1]). Welche Unterschiede nun vollends tun sich auf, wenn wir das Alter und die verschiedenen Arten der Ueberlieferung blicken. Da haben sich in dem heute noch geltenden Volksglauben Schichten von Vorstellungen abgelagert, welche der indogermanischen Urzeit angehören, andere sind in der Zeit des späteren germanischen Heidentums entstanden; mit dem Untergang der Asenreligion hörte die mythenbildende Kraft des Volkes nicht auf, sie beschränkte sich nicht auf die Weiterbildung und Umgestaltung der einmal vorhandenen Traditionen; das Christentum trieb, in den Gemütern Wurzel schlagend, seine eigenen Sagenknospen, und von dieser Seite weit mehr, als durch den Nachweis der Umkleidung heidnischer Mythen mit kirchlichem Gewande wird die Legende ihr tieferes Verständnis finden; endlich erzeugten und erzeugen sich bei dem naiven Jäger, Sennen und Landmann von Tag zu Tag neue mythische Anschauungen und Mythenansätze, die den Gebilden der Urzeit oft zum Verwechseln ähnlich sehen, weil der Volksgeist, der sie erschuf, im innersten Kerne derselbe geblieben ist, der er vor 3000 Jahren war [2]). Schon hieraus

1) In der Betrachtung dieser Beziehungen stimmt die Wissenschaft der Mythologie mit der der Religionsgeschichte überein; der Unterschied beider Disciplinen aber beruht darin, dass jene die Betrachtungen der sinnlichen Hülle und ihre zeitliche Entwickelung zum Ausgangspunkt macht, woher es hier hauptsächlich auf die Erklärung der Symbole, der mythischen Bildersprache oder vielmehr bildlichen Naturauffassung der Völker ankommt; bei jener bildet die historische Entwickelung der ethischen und in engerem Sinne religiösen Ideen als solcher (Gottheit, Sünde, Erlösung, Unsterblichkeit), den leitenden Faden. Dass um diese sich in der Tat der Kern der in den Mythen verkörperten Gedanken dreht, glaube ich zunächst in Bezug auf die Unsterblichkeit in höherem Grade, als bisher angenommen wurde, nachgewiesen zu haben.

2) S. hierüber vorläufig die trefflichen Programme von Schwartz „Der

ergiebt sich, dass die vaterländische Volksüberlieferung (mithin alles das, was mit dem regsten und wärmsten Eifer seit zwei Jahrzehnten als Material für die Wodanreligion zusammengelesen wurde, insoweit es mythisch ist) den Stoff für sehr getrennte Disciplinen in sich birgt; alle aber (um nur die hauptsächlichsten Gruppen hervorzuheben: die indogermanische Urreligion, germanische Heidenmythologie, Legendenlehre und Mythologie des neueren Volksglaubens) werden als auf demselben Grunde erwachsen, eine von der andern zu lernen haben. In den verschiedenen Arten der Ueberlieferung (Sitten und Gebräuchen, Sagen, Märchen, Volks- und Kinderliedern u. s. w.) sind die bezeichneten Schichten von Vorstellungen in sehr verschiedenen Mischungsverhältnissen enthalten und auf je eigentümliche Weise, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Umfang haben sie alle neben deutschem Erbgut vielen fremden, wenn auch meist engverwandten Stoff in sich aufgenommen. Sie sind deshalb nicht gleichmäfsig als Quellen für die deutsch-heidnische Mythologie zu verwenden. Um herauszufinden, was auf diese bezogen werden darf, ist es nötig, dass die Untersuchung von der Volksüberlieferung ausgeht, von jeder einzelnen Tradition die Verbreitung und so die ursprüngliche Heimat feststellt, so weit zunächst es möglich ist, den innewohnenden ursprünglichen Gedanken herausfindet und allen innerlich und äufserlich übereinstimmenden Sagenstoff zusammenzulesen bemüht ist. So scheiden sich einzelne Gruppen von Ueberlieferungen heraus, für die man einen gemeinsamen Ursprung und Grundgedanken voraussetzen darf. Nunmehr tritt die historische Kritik in ihr Recht ein. Um zu erkennen, welcher Zeit die gefundenen Anschauungskreise ihre Entstehung verdanken, ist es nötig, sie mit den erhaltenen Resten mythischer Traditionen aus älteren Perioden der Geschichte unseres Volkes oder der zunächst verwand-

Volksglaube und das alte Heidentum. Berlin 1850." „Die altgriechischen Schlangengottheiten. Berlin 1858."

ten Stämme zu vergleichen. Für die letzte Zeit des germanischen Heidentums ist uns in der skandinavischen Mythologie ein wertvoller Mafsstab erhalten, der viele Sagen und Gebräuche und mit ihnen den ganzen Mythenkreis, in welchem diese ihre feste Stelle haben, als in vorchristlicher Zeit entstanden erkennen lehrt. Nur darf man keinen Augenblick vergessen, dass die Mythen Petrefacten einst lebendiger Anschauungen und Ideen sind, welche in sehr verschiedenen Formen sich krystallieren. Es war der Fehler Wolfs und vieler Anderen, in der deutschen Ueberlieferung fast überall die verderbten und umgestalteten Reste der nordischen Mythenformen nachweisen zu wollen [1]), während die einst flüssige Mythe meistenteils in beiden ihr selbständiges, nur in den Hauptsachen übereinstimmendes Gewand gefunden hat [2]). Ueberdies ist uns die nordische Mythologie nicht in der Form ursprünglicher Volksanschauung, sondern in der Gestalt aufbewahrt, welche sie im Munde höfisch gebildeter Dichter angenommen hatte; der heutige Volksglaube der skandinavischen Länder weist die Mythen der Edda oft in weit roherer und ursprünglicherer Gestalt auf, und gerade mit dieser stimmen die Traditionen der südgermanischen Stämme, wie fast aller indogermanischen Völker Nordeuropas in so merkwürdiger Weise überein, dass — wo nicht auf irgend einer Seite Entlehnung dargetan werden kann —, eine ältere gemeinsame Quelle vermutet werden muss. Reicht schon bei den mit der Edda übereinstimmenden Mythen die Analogie der nordischen Götterlehre wegen der allzu abgeschliffenen Form derselben zur Erklärung des Ideeninhalts nicht aus, wenn derselbe nicht offen auf der Hand liegt, so wird hier erst recht die Vergleichung einer nah verwandten, aber älteren und noch flüssigen Mythologie not-

1) S. hierüber vorläufig W. Müller, Niedersächs. Sagen S. XII fgg.

2) Vergl. z. B. die von Müller a. a. O. S. XIII hervorgehobene Mythe von der geschlachteten und wiederbelebten Kuh in Deutschland und Thôrs Wiederbelebung der Böcke nach Wolfs Erklärung mit der unsrigen S. 62 fgg.; ferner die Entwickelung der nordischen Nôrnentheologie im Vergleich mit den Sagen von den deutschen Schicksalsjungfrauen.

wendig. Diese liegt uns in den Vèdenhymnen des verschwisterten Indervolkes vor, das mit seinem ganzen Geistesleben dem gemeinsamen indogermanischen Muttervolk noch sehr nahe stand, als jene Lieder gesungen wurden. Schon Kuhn und Andere haben den Nachweis unternommen, dass viele Mythen bereits bei dem Urvolke vorhanden waren, welche wir in späterer Zeit bei den verschiedenen indogermanischen Stämmen wiederfinden. In dem Aufsatze über die Gewittergottheiten S. 1—242 versuchte ich diesen Nachweis auf zwei ganze gröfsere Mythenkreise auszudehnen, indem ich der Ansicht bin, dass nicht die Uebereinstimmung einzelner Züge, sondern nur ganzer Anschauungsgruppen nach Kern und Ausführung, mitunter bis in das feinere Detail hinein, zu dem Schlusse auf historische Identität der Mythen berechtigt [1]). Hiemit soll jedoch keinesweges behauptet werden, dass alle verglichenen und als übereinstimmend bei Germanen und vêdischen Indern nachgewiesenen Züge schon vor der Sprachtrennung ausgebildet waren, nur ganz gleichartige aber noch vielfach flüssige Mythenansätze, die bereits ihren Mittelpunkt in einer göttlichen Persönlichkeit fanden, erachte ich in Bezug auf die Gewittersage dargetan. — Als wesentlich ist das Zusammentreffen in folgenden Punkten hervorzuheben. Beide Götter, Thunar wie Indra, tragen den flammenden Feuerbart, beide führen den von Elben (resp. Ṛibhus) verfertigten Donnerhammer, der geworfen in ihre Hand zurückkehrt. Die Trinklust (der Durst auf das Himmelsgewässer) ist ihnen gemein. Kuhn teilt mir nunmehr mit, dass wie Thôrr bei Thrymr einen Ochsen und acht Lachse verzehrt, Indra als Gott des verzehrenden Blitzes nach einer Vèdenstelle 7 Rinder aufisst. Wie Indra melkt Thunar Wolkenkühe; von Elben und wildem Heer (wie Indra von den sprachlich und sachlich entsprechenden Ṛibhus) geleitet, stellt er die getötete Wolkenkuh (den Bock)

1) S. übrigens Kuhns Aufsatz „Ueber die weifsen Frauen“ Zeitschr. f. D. Myth. III, 368—392 und sein vorzügliches Programm „Die Mythen von der Herabholung des Feuers bei den Indogermanen. Berlin 1858.“

aus der Haut wieder her. Beide befreien Sonne, Mond und Wasserfrau aus der Gewalt himmlischer Dämonen, die sich bei Germanen und Indern identisch zeigen und führen nach Besiegung derselben den Schatz des Sonnengoldes wieder herauf. Vereinzelt würde man selbst diese concreten Züge aus ähnlicher Entwickelung auf gleichartiger Naturanschauung ohne gleiche historische Grundlage erklären können. In ihrer Gesammtheit sprechen sie die letztere entschieden an; sie müssen dem gemeinsamen Urvolk bereits angehört haben. Was die weitere Ausbildung der Thunarmythologie betrifft, die sich, soviel ich sehe, in allen uns aus der germanischen Gewitterssge bekannten Stücken [1]) mit indischer Sage vergleicht, so wird hier bei den Uebereinstimmungen eine selbständige Entwickelung aus gleichen Keimen anzunehmen sein. — Die zweite Abhandlung „Holda und die Nòrnen“ S. 242—736 beschäftigt sich vorzugsweise mit Mythen, deren Ausbildung einem weit späteren Zeitalter angehört, als die Thunarsagen. Ich durfte mich hier mithin der Hauptsache nach auf ganz anderes Material stützen als dort. Während jene Untersuchung vorzugsweise in Gebräuchen uralte Anschauungen nachwies, standen mir hier eine Anzahl von Liedern zu Gebot, von denen einige dem Kultus der noch nicht erstorbenen Ansenreligion selbst, andere dem Fortleben heidnischer Sage im Christentum ihre Entstehung verdanken. Die Bedeutsamkeit dieser Lieder für die Mythologie darf ich als festgestellt betrachten. Die Ergebnisse, welche ich aus ihnen zog, sind einfache, oft genug noch dem Irrtum ausgesetzte Beobachtungen; ich übergebe sie der Prüfung urteilsfähiger Forscher. Mag es bald gelingen eine feste Regel für die kritische Behandlung der Lieder zu gewinnen; bis dahin hielt ich es für Pflicht, das Material eher zu umfangreich als zu knapp vorzulegen. Das Hauptergeb-

1) Für die noch nicht besprochene Mythe, dass Thôrr Baldrs Scheiterhaufen mit dem Mjölnir weiht, werde ich Zeitschr. f. D. Myth. IV, H. 3 eine indische Analogie in einem Hymnus des Atharvavêda aufweisen, wonach der Holzstofs des Scheiterhaufens durch den Vajra entzündet wird.

nis der ersten Untersuchung für das Ganze der germanischen Mythologie, dass Naturanschauung, mit ethischen Ideen verknüpft, der Ausgangspunkt der mythischen Gebilde war, wird durch den zweiten Aufsatz gekräftigt und durch einige tatsächliche Beweise (s. vorzüglich S. 253. 652) jedem Zweifel entrissen. Dieselben typischen Gestalten, welche die vêdische und germanische Gewittermythe uns kennen lehrte, treiben auch in dem Sagenkreise der Göttinnen ihr Wesen, nur begegnen uns hier sehr viele spätere, der nachasiatischen Zeit entsprossene, eigentümlich germanisch ausgestattete Gebilde. Die einfachen Urtypen aber, auf welche sie sich zurückführen lassen, finden sich — wie am Schlusse zu zeigen versucht ist — bei den ostarischen Brüdern wieder, und sind für gemeinsames Erbgut zu halten.

Hiemit hätte ich in gedrungenster Weise die Hauptgrundsätze bezeichnet, die mich bei vorliegender Arbeit leiteten. Es wird in Kurzem gestattet sein, an einem anderem Orte mich ausführlicher darüber auszulassen, und den Mitstrebenden meine Ansichten darüber darzulegen, in welchem Verhältnis unsere Quellen zu einander stehen, auf welche Weise, mit welchen Mitteln und nach welchem Ziele hin in nächster Zukunft das Studium der Volksüberlieferung bei allen europäischen Völkern einheitlich zu betreiben sein wird.

Nicht ohne Besorgnis entlasse ich diese Untersuchungen aus der stillen Hut meiner Arbeitstube. In Stunden befriedigten Schaffens geboren sind sie unter mannigfachen Mühen und Entbehrungen, inneren und äufseren Kämpfen grofs gezogen und ehe sie zu vollkommener Mannesgestalt heranreifen konnten, treibt eine gebieterische Notwendigkeit sie auf den Markt und ins Leben. Mögen sie auch so trotz ihrer Mängel nicht ganz unwillkommen und nutzlos sein, zunächst aber den Freunden in Süd und Nord, in Deutschland und anderswo einen warmen Grufs und Händedruck bringen, die (jedes Blatt dieses Buches ist Zeuge) schon ihre Wiege mit Patengebinden schmückten. Ein

besonderer Dank gebührt Ludwig Erk, dem treuen Hüter des Volksliedes, dessen umfassender handschriftlicher Sammlung ich mehrere schöne Kinderlieder entnehmen durfte, welche im Text unter dem Namen der Aufzeichner aufgeführt sind. Ich hoffe, dass eine gesunde und unparteiische Kritik sich nicht verdriefsen lassen wird, die Fehler in meiner Untersuchung zum Besten der Sache aufzudekken, der Fleifs befähigter Forscher das Brauchbare weiterzubilden. Will's Gott, werden wir in einigen Jahren besser ausgerüstet und durch gemeinsame Anstrengung um ein gutes Stück dem Ziele näher gekommen sein.

Berlin im April 1858.

Wilhelm Mannhardt.

Inhalt.

A. Gewittergottheiten S. 1—242.

daher die Milch 52—56). Sie machen aus der Haut der getöteten (Wolken-)Kuh eine neue Kuh 57—62. Identisch ist die Wiederbelebung des Bocks (= Wolke) durch Thôrr 62. 63. (Auch tote Menschen werden auf ähnliche Weise wiederbelebt 64—67.

e) Der Dämon Vṛitra, der Umhüller, raubt die Wolkenkühe, die oft als himmlische Frauen (Dêvapatnîs) gedacht sind. Indra tötet ihn. Er sinkt als Regenschlange, Drache (Ahi) zur Erde nieder 75—78.

ee) Auch die germanischen Wolkenkühe wurden zugleich als Frauen gedacht 78—80. Sie werden von einem Dämon gefangen, geraubt, der dem indischen Ahi identisch ist und unter den Namen Agi, Uoki = Oegir (von dem die Miðgarðsschlange nur eine andere Form ist) Ecke der deutschen Sage erhalten ist 81—92. (Loki ist nur eine weitere Gestalt dieses Dämons 84—88 Anm.) Auch der treue Ekhart ist ursprünglich dem Ahi-Agi gleich 92—96.

f) Indra trinkt den himmlischen Sôma, das Wolkengewässer, um sich zum Kampfe zu stärken 96—99.

ff) Thunar labt sich am Wolkengewässer, daher seine unmäſsige Trinklust 99—102. Erklärung der Hŷmirmythe 102—105.

g) Indra schwingt die bald goldene, bald steinerne, bald eherne Donnerwaffe Vajra, die geschleudert stets in seine Hand zurückkehrt 105—107, von Tvashṭri und den Ṛibhus sammt andern Götterkleinoden geschmiedet ist 107 (111. 42). Der Donnerhammer als Mudgala personificiert 108. 109.

gg) Thunar führt den Donnerhammer Mjölnir, der (golden, steinern oder ehern) stets in des Gottes Hand zurückkehrt; von den Svartâlfar mit andern Götterkleinoden geschmiedet ist 109—112. Personification des Donnerhammers 112—114.

h) Indras Gürtel Himmel und Erde 114.

hh) Thôrs Kraftgürtel Megingjarðr 115.

i) Der Donner als Indras Stimme, oder als lauttönendes Heerhorn (Muschel) Dêvadatta gedacht 114. 115.

ii) Der Donner Thunars Bartruf 115. Ihm eignet ursprünglich das Gjallarhorn (Unibos) 115—120.

k) Indra fährt auf donnerndem Wagen, den die Blitzrosse ziehen 120. 121.

kk) Thôrr fahrender Gott 121. 122. Spuren der Blitzrosse im Thunarmythus 123. 124.

l) Indra trägt goldenen Bart, den er im Zorne schüttelt 124. 125.

ll) Thôrr schüttelt im Zorne seinen roten Bart 125.

m) Indra Kraftgott. Seine Waffen erhöhen die ihm angeborne Stärke. Herr der Kraft, Gemahl der Kraft 125. 126.

mm) Thôrr Kraftgott. Hammer und Gürtel erhöhen seine Stärke. Vater der Kraft. Kraftherscher der Götter 126. 127.

B. Holda und die Nôrnen S. 242—736.

Deutschland hat sich eine Erinnerung daran unter dem Namen Engelland (Land der Engel) in mehreren Volksliedern erhalten.

1) Schwan und Kranich fahren nach Engelland, das zugeschlossen ist 328. 329. Dieses Engelland = dem Glasberg der Märchen 330—339; der Glasberg aber ist das lichtblaue Himmelsgewölbe = Viðbláinn als Seelenaufenthalt 333—338 und als solcher und als dem Kinderbrunnen der Holda identisch noch in Kinderreimen bewahrt 338—340. Der Schwan Psychopomp 341—343.

2) In Engelland sind die Mâren = Seelen zu Hause 344—346.

3) Dieses Engelland ist ein coelestischer Sitz. Der Marienkäfer hat dort seine Heimat 346—353. Engelland brennt (von himmlischen Dämonen bekriegt = blitzdurckzuckte Wolke, oder im Abendrot glühender Himmel 353—355). Marienkäfer = Mâr 355. 356, zieht auch wie die Mâren = Seelen über das (himmlische) Gewässer, um nach Engelland zu gelangen 356. Seelenüberfahrt 327—364. Seelenreich = Insel (Glið) 365. 366. Käfer und andere Insecten Seelen 367—370. Kinderseelen kommen übers (himmlische) Gewässer zur Menschenwelt 370; fliegen vor der Geburt mit den Insecten herum 370. 371.

4) Schmetterlinge Seelen 371. 372. Schmetterling fährt als Seelengeleiter nach Engelland 373, bringt Kinderseelen 373. 374.

5) Engelland Land des Lichtes, woher die Gestirne ihren Glanz empfangen 375—382 (vergl. S. 423) in Sonnenliedern nachgewiesen. (Weitere Ausführungen über die Sonnenlieder. Margareta = Schicksalsgöttin 382—385. Katharina Sonnenheilige 385—388.) Die Sonne weilt hinter dem Wolkenbrunnen im Lichtlande 389—394. (Sonnenlieder aus Spanien, Piemont, Hellas, Böhmen u. s. w. 395—397.)

6) Käfer und Schwan fliehen beim Gewitter nach Engelland 397—400.

7) Die Wolken werden nach Engelland gewiesen. Dieses Engelland Totenreich 400—404.

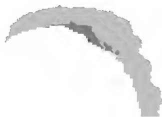
8) Im Winde fährt die Seele ins Totenreich Engelland 404. 405.

9) Hase (Esel) Seelengeleiter nach Engelland. Hasen (und Esel) = Elbe, Seelen, Seelengeleiter, Kinderbringer 406—414.

10) Das kunstvoll gefügte Ei (von Elben) in Engelland gefertigt 414—419.

11) Nach Engelland fahren Formel für „vergnügt sein“, besonders von der Frühlingsfreude gebraucht 419—424. In Frau Hollas Seelensitz (hinter dem Himmelsgewässer), im Lichtreich (Engelland) blühen die herlichsten Gewächse, besonders im Winter 424—429. (Märchen von den drei

2



GERMANISCHE MYTHEN.

I.

Gewittergottheiten.

Unter allen Vêdengottheiten ist keine welche so entschiedene Verwandschaft und Uebereinstimmung mit germanischen bekundete, wie der Gewittergott Indra, der in den meisten Mythenzügen sich auf das genaueste mit unserm Donnergott (altsächs. Thunar, althochdeutsch Donar, im Norden Thôrr genannt), deckt[1]), so dass die Uebereinstimmung mit Wuotan, welche Kuhn festhält, eine andere weiterhin zu berührende Deutung nötig macht.

a) Indra erscheint in den Vêden, wie öfter nachgewiesen ist, ursprünglich als der Gott der blauen Luft, ein Himmelsgott im Allgemeinen, der dem Dyaus-*Ζεύς* sehr nahe steht und vielleicht in älterer Zeit mit demselben eins war. Wir werden weiter unten sehen, wie ihm die Herrschaft über alle himmlischen Naturerscheinungen, Regen, Sonnenschein und Wind, gehörte, ein Umstand der an und für sich schon beweist dass seine Bedeutung über die eines

---

1) Diese Uebereinstimmung liegt so auf der Hand, dass sie bereits von früheren Forschern, welche nur Weniges von Indra und auch dieses nur aus der späteren Mythologie der Inder wussten, erkannt ist. Ich nenne Westendorp, Noordsche Mythologie S. 477 (in den nieuwe Werken van de Maatschappij der Neederlandsche Letterkunde te Leyden 1830), Schrader (Germ. Mythologie S. 147, Anm. 1), neuerdings Leo Zeitschr. f. D. Myth. I, 52; Leo, Zur Geschichte des deutschen Reiches und Volkes 1854. I. S. 24; Wuttke, Geschichte des Heidentums II, 243. Am eingehendsten handelte darüber Finn Magnussen Lexicon Mytholog. 948. 949. Eine nähere Begründung vom heutigen Standpunkte der Wissenschaft aus ist meines Wissens noch nicht versucht.

blofsen Gewittergottes hinausgeht. Er heifst gradezu divaspati Herr des Himmels (vgl. diespiter)[1]), sein Haupt[2]), oder vielmehr nach vêdischer Ueberlieferung, sein ganzer Körper hatte 1000 Augen, die leuchtenden Sterne. aa) Dasselbe war bei Thunar der Fall. Auch von diesem werden die folgenden Blätter den Beweis liefern, dass er nicht allein im Strahl des Gewitters, sondern ebensowohl in Regen, Wind und Sonnenschein sein göttliches Walten den Menschenkindern offenbarte. Seine Natur als Himmelsgott geht aber noch besonders aus einer nordischen Ueberlieferung hervor, welche ihm den Himmel Bilskîrnir zur Wohnung giebt, ein Wort das nach Finn Magnussen „den Sturm durch Heiterkeit vertreibend", „durch den Sturm erheitert, klar" oder „bald windig, bald heiter" bedeutet[3]). Thôrs Palast Bilskîrnir, heifst es, hat 540 Stockwerke. Er ist das gröfste von allen Gebäuden, die je gemacht wurden[4]). Ist hier der ganze Himmel und zwar nicht allein der regenhaltige wolkenumzogene, sondern auch der hellglänzende blaue Aether als Thôrs Wohnung unverkennbar bezeichnet, so zeigt das deutsche Wort „donnergrau" dass man auch bei uns von dem Gedanken an den Donnergott die Erscheinung des graubewölkten Himmelsgewölbes nicht trennen konnte[5]). In der Tat erklären sich viele Züge der Thunarmythe nur durch die Annahme, dass Thunar ursprünglich die allgemeinere Bedeutung eines Himmelsgottes hatte, ehe er auf die Herrschaft über das Gewitter eingeschränkt wurde.

b) Vor der Sprachtrennung muss jedoch schon bei beiden Himmelsgöttern Indra wie Thunar die Beziehung zum Gewitter den hervorragendsten Bestandteil ihres Mythos

---

1) Lassen, Indische Alterthumskunde I, 755.
2) Manu III, 86; IV, 39.
3) Lex. Myth. 305.
4) Grimnismâl 24. Gylfaginning 21.
5) Anders geht „blitzblau" auf die mitunter bläuliche Farbe des Blitzes. Myth.[2] 161. Grimm D. W. II, 131 Zs. f. D. Myth. III, 386; vergl. „das Blaue, das vor dem Donner herläuft" der Blitz. Agricola Sprichwörter 1529. II, 92a.

ausgemacht haben, was die genaue Uebereinstimmung der darauf bezüglichen Sagen bei Indern und Germanen beweist. Die Wolken sind als Indras Kühe gefasst, die er mit dem Blitz, seinem himmlischen Hammer, melkt, so dass sie ihre Milch den Regen auf die Erde erquickend niederträufeln lassen. Vêdische Lieder drücken sich wörtlich so aus: „Indra, der aus der Wolke Dunkel mit schimmerndem Blitzstrahl rinnende Wasser melkt“[1]). Ein Beiname Indras ist daher dôhan der melkende oder gavâṃ gôpati der Kühe Hirt[2]). Wie der Mensch an dieser himmlischen Milch sich labt, so trinkt der Gott selbst in vollen Zügen vom herrlichen Nass „du trankst von den Kühen, du trankst vom Sôma, o Held“[3]). Mitunter galt auch die Auffassung der Wolke als Stier. In einem Hymnus an Indra und Vâyu heifst es „Unsere (Erden)kühe haben ihre Milch gegeben, die Gerstenkuchen sind gekocht. Deine himmlischen Kühe sollen nie schwach werden, nimmer sollen sie dahinschwinden. Die Luft mit ihrem Gebrüll erfüllend kommen herbei deine starken gewaltigen Stiere. Man sieht sie bald unbeweglich, bald mit reifsender Schnelligkeit über die Weiten des Himmels sich verbreiten wie Sonnenstrahlen und eine Kraft entfalten, die nichts zu bändigen vermag“. Darum sind auch die irdischen Rinder Indra heilig, ihm fallen sie als Opfer[4]) und er gewährt den Frommen kühereiches Besitzthum[5]) sammt viehnährender Weide[6]). „Der du die leuchtenden die in den Wolken sind, herbei die Kühe niederschiefsen liess't mit Macht, du dehnest uns stier-rossereiche Heerden aus“[7]). Hievon heifst er gôdaḥ, Kuhspender. Er füllt die ausgetrockneten Euter der Himmelskühe[8]), von ihm kommt auch dem Euter der

1) Ṛigvêda ed. Rosen h. XXXIII, 10.
2) Ṛigv. Rosen h. CI, 4.
3) Ṛigv. Rosen XXXII, 12.
4) Ṛigv. Rosen CXXI, 7.
5) Ṛigv. Rosen IX, 7; LXXXIII, 1.
6) Ṛigv. Rosen XXX, 13.
7) Sâmav. Benfey I. 6, 2, 4, 8.
8) Ṛigv. Langlois sect. V. lect. I, h. 11, v. 4.

irdischen Kuh die Milch[1]). „Den Kühen, die noch nicht gekalbt hatten“, heifst es in einem andern Hymnus an Indra, „schwarzen wie roten gabst du weifse Milch“[2]). Aus diesem Grunde wird Indra süfse oder dicke Milch als Opferspeise dargebracht[3]), nicht minder Butter[4]).

bb) Thunar melkte, wie Indra, die Wolken, seine himmlischen Kühe mit dem Blitzstrahl und stärkte sich durch den Genuss der Milch. Ich glaube diesen Mythus mit Sicherheit aus vier Bestandteilen zusammensetzen zu können. Zunächst galten auch bei den Germanen die Wolken als himmlische Kühe. Ihre Milch war der niederfallende Tau oder Regen. Ein Rest dieser Anschauungsweise lebt in goth. DAGGVUS m? f?, altn. döggr, ags. deâv, ahd. touwi, mhd. tou, nhd. tau, schwed. dagg, dän. dugg, nl. dauw, engl. dew fort, das nach Kuhns Vermutung zu skr. dôha, die Milch, von duh, ziehen, gehört[5]). Der Tau also hätte

1) Ṛigv. Rosen XXX, 11.
2) Ṛigv. Rosen LXII, 9.
3) Ṛigv. Rosen V, 5.
4) Ṛigv. Rosen LIV, 7.

5) Bei Weber Ind. Studien I, 327. Gestützt wird seine Ansicht durch das altschwed. döggja lactare Ihre 318 aus dauggja, goth. DAGGVJAN, das ich des Vocalismus wegen nicht mit J. Grimm (Diphthonge nach ausgefallenen Consonanten 221) zu goth. daddjan aus dandjan stellen kann. Dieses Wort müsste altschwed. deggja lauten; goth. dauddjan, worauf döggja führen würde, ist sprachlich unmöglich (vgl. altn. veggr = VANGJS, tveggja = TVANGJA, egg = ANGJ mit goth. vaddjus = VANDJUS, tvaddjê = TVANDJE, addi = ANDJ). Die Sanskr. Media entspricht sehr häufig mit unterbliebener Lautverschiebung der germanischen z. B. *b*andh = *b*indan, *b*udhna = nd. *b*oddem, ahd. *p*otam, *d*ruh = *d*riugan. So bewahrte dauhtar den Anlaut von duhitṛi (die Melkerin, die Tochter) döggja, melken machen den von duh lat. ducere, ziehen, während daneben goth. tiuhan, ahd. ziohan die Verschiebung zur Tenuis ausführte. Irrig stellt Kuhn a. a. O. nd. dauk, starker Seenebel, zu dôha. Es gehört zu altn. þoka aus þuka, dän. taage caligo (vgl. draabe, altn. drop, aag altn. ok, laag altn. lok) und setzt eine Sanskritwurzel tugh, tuh voraus. Diese ist in tuh, glänzen, erhalten, woher tuhina pruina, nix gelu, neben tushâra pruina, nix (Bopp gl. Sanscr. 155) kommt. Verwandt ist die Sippe þAGGVUS? þAGGVJ? altn. þeyr ventus egelidus, ags. þavan regelari, ahd. dôan, dôwan regelari, tepere, nhd. auftauen (mit unorganischer Verschiebung Gramm. I[3] 479. J. Grimm Diphthonge nach ausgefallenen Consonanten 201) schwed. tö regelatio, dän. töe, holl. dôi (vgl. ôi, hôi, strôi = avi, havi, stravi). Während obiges döggja von wrz. duh, melken, abzuleiten ist, gehört goth. daddjan zu wrz. dha, Milch geben, mit dhênu, die milchgebende, säugende (Kuh) θῆλυς, τιθήνη, θηλή.

dem Germanen himmlische aus den Wolken geflossene Milch bezeichnet. Der Volksglaube bestätigt diese Etymologie. In Ostfriesland sagt man, die Hexe könne dem Vieh dadurch schaden, dass sie auf der Weide den Tau vom Grase streicht [1]). Daher heifsen in Holstein die Hexen daustrîker (Tauabstreifer). Wenns Maimorgens getaut hat, giebt es ein gutes Bütterjahr. An einem solchen Morgen ging eine Hexe vor Sonnenaufgang auf die Felder ihrer Nachbarn, nahm den Tau mit grofsen Linnenlaken auf, wrang dann die Tücher aus und sammelte die Flüssigkeit in eine Kruke. Davon tat sie, wenn sie buttern wollte, jedesmal einen Löffel ins Fass, indem sie dabei sprach: „ût elk hûs en läpel vull“. Damit nahm sie den Leuten, denen die Felder gehörten, so viel von ihrer Butter. Ihr Knecht musste karnen. Als er einst allein butterte, nahm er auch einmal aus der Kruke, sagte aber, weil ers nicht recht verstand: „ût elk hûs en schäpel vull“. Dann fing er an zu karnen, und da gab es so viel Butter, dass sie durch das ganze Haus lief und die Leute nichts damit anzufangen wussten [2]). Eine Bäuerin in der Oberpfalz ging jedes Jahr am Tage Walburgis vor Sonnenaufgang mit einer Sichel in ihre Felder, schnitt damit drei Grashalme ab und sprach: „O du guter Walberntau, bringe mir, so weit ich schau, in jedem Hälmchen ein Tröpflein Schmalz“. Sie hatte dann das ganze Jahr Schmalz d. i. Butter genug [3]). Durch die Uckermark, Priegnitz, Mecklenburg bis südlich ins Göttingische hinein, zieht sich die Sitte am ersten Pfingsttag, wenn die Kühe zuerst zur Brachweide getrieben werden, der vordersten einen Maibusch an den Schweif zu binden. Dieser Busch heifst dausleipe (Tauschleife) und die Kuh daufäjer oder dauslöpper [4]).

---

1) Myth [1] CLIX, 1118 aus westphäl. Anzeiger 1810, 68 fgg.
2) Müllenhoff, Schleswigholst. Sag. S. 565 No. DLXXIII.
3) Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie II, 301.
4) Kuhn, Märkische Sagen 316. Kuhn, Nordd. Sag. 379. 380. Grenzboten 1855 S. 336. In einigen Gegenden der Altmark heifst der, dessen Pferd zuerst zur Weide kommt, Tauschlepper. Kuhn, Märk. Sag. 317.

Auch bei den Iren soll man durch Einsammlung einiger Tropfen Tau von einer Viehweide am ersten Maitag den Kühen die Milch benehmen können. Geht aber der Wirt oder Besitzer so zeitig aus, dafs er zuerst den Tau sammeln kann, so bleiben die Tiere vor Zauber bewahrt. Liegt den angeführten Gebräuchen der Glaube zu Grunde, dass der Tau als himmlische vom Grashalm oder Laub aufgefangene und bewahrte Butter oder Milch die irdische im Butterfass oder Euter der Kuh mehrt — denn wie sollte ein wenig Tau sonst eine Tonne Milch schaffen oder zum Buttern fähig sein?[1]) — so spricht ein alter beim Milchstehlen angewandter Zaubersegen den himmlischen Ursprung der Milch unverholen aus[2]). Man nimmt Weihwasser, sprengts im Stall umher; dazu bringt man Gunreben, Meerlinsen und Salz und ruft: „ich gib dir gunreben, merlinsen und salz, gang ûf durch die wolken und bring mir schmalz, milich und molken“. Die Anrede galt wol dem im Stall bei Rindern und Pferden geschäftigen Hauskobold[3]), der das Opfer Thunar sei-

1) Während der Holsteinische Gebrauch diese Anschauung ganz deutlich und rein erhält, lassen die Oberpfälzische und die Altmärker Sitten, die zu einer Zeit ihre jetzige Form erhalten haben, als man das alte Symbol des Taus als himmlischer Milch nicht mehr recht verstand, die Himmelsmilch durch Vermittelung des Laubes und Grases in den Euter der Kuh kommen. Dass aber in der That jene Auffassung die ursprüngliche war, zeigen ein paar weiter unten anzuführende Gebräuche (s. S. 27). In Frankreich (Charente) ist der Gebrauch des Tauabstreifens ebenfalls rationalistisch mit der nahe liegenden Vorstellung verbunden, dass der Tau den Pflanzenreichtum mehrt. Wenn man am ersten Mai in aller Frühe hingeht und ein Stück Leinwand in den Tau der Wiese des Nachbarn taucht, bekommt man doppelt so viel Heu als sonst und der Nachbar behält nichts. De Nore mythes coutumes et traditions des provinces de France 153.

2) Myth.[1] CXLII, XXXVII., Mone und Aufsess Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters 1834. III, 278. Aus der Pfälz. Hs. No. 212 des 16. Jahrh. Bl. 53 b. fgg.

3) Vielleicht der Sonne, wie Menzel meint. Pfeiffers Germania I, 79. Die blaublühende Gunnrebe ahd. gunderëba, nhd. Gundelrebe, Gunderebe, Gundermann (hedera terrestris) war wegen ihrer dem Blitz ähnlichen Farbe s. S. 2. Anm. 5 Thunar heilig (Myth.[2] 1162) und wird deshalb seinem Boten, dem Kobold, dargereicht. Sie hiefs auch Donnerrebe. Beim ersten Austrieb auf die Weide werden die Kühe durch einen Kranz von Gundereben gemolken. Wer einen solchen auf dem Kopfe trägt, vermag die Hexen zu erkennen. Dem Letten hiefs der Gundermann Pehrkones nach

nem Herrn in den himmlischen Wolkensitz hinauftragen soll. Ein Kinderspruch lautet:

Blaue, blaue Wolken!
Maria hat gemolken
Sieben Küh' in einem Stall,
Jungfer Katharina[1]).

Vielleicht ist auch das oldenburgische Regenlied:

Et rägent melk un stûten
Dem bûren op de snûten[2])

nur eine rationalistische Umbildung eines älteren Spruches, welcher den Regen gradezu als himmlische Milch ansah. Wie dem auch sei, ist der Regen himmlische Milch, so müssen die Wolken als himmlische Kühe betrachtet sein. Ein Volksrätsel aus Kalmar-Län in Schweden fasst sie noch geradezu als solche[3]): En svartböglig kô gick öfver stångalösa brô, ingen man i detta land denna kôen môta kan. d. i.: eine schwarzrandige Kuh ging über eine pfeilerlose Brücke; kein Mensch in diesem Lande die Kuh aufhalten kann. Auflösung ist „die Wolke" (molnet)[4]).

Aus diesen Wolkenrindern ist der Mythus vom Elfstier und den Elfkühen (waterbull, tarroo-ushtley) erwachsen, welcher Germanen und Kelten gemeinsam gehört. Aus

---

dem Blitzgott Pehrkon. Die Meerlinse, pancratium maritimum, heifst auch Machtblume, Machtlilie, Kraftlilie. Dies erinnert an Thôrs Beinamen Thrûðarâss, Kraftgott. Das Salz dient dazu, die verzauberten Wolkenkühe zu vermögen, ihre Milch der Erde zu spenden. Vgl. den normannischen Aberglauben: De peur, qu'une vache qu'on vient d'acheter n'ait reçu un sort, qui l'empêche de donner du beurre on lui met du sel fondu au pis et à la naissance de la queue ainsi, que dans le vase où on doit la traire pour la première fois. De Nore mythes coutumes 270. Ebendas.: Wenn man Milch verkauft, oder verschenkt, wirft man vorher etwas Salz hinein, um die Kuh, von welcher sie kommt, vor Zaubereien zu schützen. Auch bindet man der Kuh etwas Salz an die Hörner. De Nore 265.

1) Simrock, Kinderbuch[2] 218, 869 Katharina ist Sonnengöttin. Die Zahl 7 ist auch mythisch. Wir kommen auf dieses Lied zurück.

2) Thöle und Strakerjan aus dem Kinderleben 98.

3) Dybeck Runa 1849 No. 4. Zeitschr. für deutsche Mythologie III, 353 97.

4) Man vgl. oben S. 3 die Vêdenstelle vom unaufhaltsamen Lauf der himmlischen Wolkenkühe. — Als Ochsenname wird Skâldskaparm C. 75 Sn. E. 587 himinrjôtr, Himmelsschnarcher (?) oder himinnhjörtr, Himmelshirsch, himinhrjôðr, der den Himmel (durch Regen?) ausleerende genannt.

dem Meer, einem See oder Sumpf, glaubte man, steige ein mausfahler oder apfelgrauer Stier hervor, der sich unter die Heerden der Menschen mischt, mit den Kühen riesenstarke Kälber zeugt und auf wunderbare Art sich unsichtbar machen kann[1]). Auf den Færoeer glaubt man, dass grofse fette Kühe unsichtbar unter dem übrigen Vieh weiden, die dem See oder Meer entsteigen (sæneyt, sækŷr). Man trifft sie besonders in der heiligen Dreikönigsnacht. Durch ein Kreuz, das man auf ihren Rücken ritzt, werden sie fest gemacht und an die Stätte gebunden. Sie sind viel milchreicher als irdische Kühe und werden von den Bauern gern gesehen. Unverwandt blicken sie nach dem Wasser[2]). Zwar scheidet hievon die Færoeische Sage die Kühe des Hulduvolkes (hulduneyt), welche stets landeinwärts schauen und, obwol auch sie sehr milchreich sind, von den Bauern nicht gern gesehen werden, da das Hulduvolk sie zurückfordert. Allein mit Recht stellt Grimm[3]) mit dem Elfstier die blauen oder gestreiften Kühe der norwegischen Huldre[4]) zusammen, welche mit den im Berg heimischen goldgehörnten Kühen der Zwerge und Elfen übereinkommen[5]). Eine Færoeische Sage lehrt, dass der Hulduochse auf einem Eiland sich aufhält und man, um zu ihm zu kommen, übers Wasser setzen mufs[6]). An-

1) Myth.² 458. Russwurm Eibofolke II, 253 §. 382, 5. 6. Thiele Danske folkesagn 1843 S. 36. 255. 257. Eyrbyggjasaga c. 63. Büsching, Wöchentl. Nachrichten III, 90 fgg. Grimm, Deutsche Sagen I, 59. Harrys, Sagen Niedersachsens I, 47. Kuhn, Hagens Germania IX, 97. Brand, Popular antiquities III, 313 fgg. Grimm, Irische Elfenmährchen XLVI. CXXI. Aus irischen Heiligenlegenden weist den Elfstier nach Wolf, Zeitschr. f. deutsche Myth. I, 353 fgg.

2) Antiquarisk tidskrift 1849—1851 S. 200.

3) Irische Elfenmährchen CXX.

4) Faye, Norske Sagn S. 39. 42. Sagabibliothek, übers. v. Lachmann I, 274: „Zuweilen bei rauhem Wetter treibt Hulda ganze Heerden schwarzgrauer Kühe und Schafe in die Wälder", wie Simrock, Handbuch der deutschen Myth. 248, bereits richtig bemerkt „offenbar vom Wind gejagte Regenwolken".

5) Steffen, Märchen und Sagen des Luxemburger Landes S. 105. Dybeck, Runa 1845 S. 50. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachwissensch. IV, 99. Bechstein, Sagenschatz des Thüringer Landes II, 137, 30. Conway, Journey through Norway S. 240. Faye, Norske Sagn 37. Essendrup over Lier S. 30.

6) Antiquarisk Tidskrift 1849—1851 S. 328.

dererseits beschreibt Finn Johannsen die Kühe der im Berg wohnenden Isländischen âlfar gradeso wie die Fœroeischen sækŷr: Armenta eorum, si non quidem numero sunt permulta, tamen quaestuosa, quae pariter ac domini invisibilia sunt, nisi quando apparere placet, quod sereno aëre et splendente sole plerumque fieri solet [1]). Kein Zweifel über die ursprüngliche Einheit beider Fabeltiere sowie über ihre mythische Grundlage kann obwalten, wenn es uns weiterhin gelingt zu zeigen, dass die bald als Berg, bald als See oder Brunnen gedachte Wolke der ursprüngliche Wohnsitz aller Elbe war und dieser erst später auf der Erde localisirt wurde.

Bestätigend greift hier ein, dass die Finnen schon sehr früh die Darstellung der Gewitterwolken, Seen und Quellen als Rinder von den Germanen entlehnten. So wandert ein See in Gestalt eines grauen Rindes durch die Luft aus seiner früheren Heimat [2]). Maie, eine junge Frau, hat ihren Gatten erschlagen und flieht vor den Verwandten desselben und ihren eigenen Gewissensbissen, bis sie den Tod in den Fluten findet:

Maie ging zu flehn den Farren:
Eile mir zu Hilf', o Farre.
Hört's der Farre, gab zur Antwort:
„Steig' auf meinen Nacken nieder,
Rück' zurecht auf meinen Rücken,
Weg dich führ' ich weit ins Wasser,
Trage fort dich unters Ufer.
Dahin nahn der Netze Männer,
Nahn der Netze junge Männer,
Alte Garnenauserbeuter,
Werden die dich dort entdecken" [3]).

Ein anderes Lied beschreibt „die Fahrt zur Stadt":

---

1) Finnus Johannaeus historia ecclesiastica Islandiae. Havniae 1774. t. II. period. IV. Sect. II. Cap. I. §. 18. S. 369.

2) Das Inland, eine Wochenschrift für Liv-, Ehst- und Kurlands Geschichte, Geographie, Statistik und Literatur. Dorpat 1847. No. 48. S. 1021.

3) Neuss, Ehstnische Volkslieder S. 55.

Ruderten das Schiff zur Stadt hin,
Von der Stadt fort unter Riga,
Fort von Riga nach Fellin hin
Brüllte des Meeres schwarzer Bulle[1]).

Toũra = toũras, Rind, ist eine Bezeichnung des Quellgottes und der aus den Dünsten des Wassers aufsteigenden Gewitterwolke[2]). Da dem Finnenstamm in seinen alten Sitzen das Rindvieh unbekannt war[3]), so ist wol kein Zweifel, dass er die durchaus characteristische Vorstellung der Wolke als Rind von den Germanen übernommen hat, vielleicht schon zu einer Zeit, als die Localisirung der himmlischen Gewässer auf der Erde bei diesen begonnen hatte.

Der zweite Umstand, welchen ich für das Vorhandensein jener vêdischen Sage bei den Germanen geltend machen darf, ist ein aus mannigfachen Zeugnissen erhellendes enges Verhältnis des Donnergottes zum Rindvieh. Stiere fielen Thôrr zum Opfer[4]). Wie Thôrr selbst hiefs der Stier Vîngnir[5]). Beim ersten Weidetreiben legt man eine Holzaxt mit rotem Weiberstrumpf überzogen auf die Stallschwelle, damit jedes Stück Hornvieh darüberschreitet[6]). „So man ein chue an die waid treibt, so grebt man ein ekkl unter den gatern und treibt das viech daruber,

1) Neuss a. a. O. 232, 18.

2) Kreutzwald und Neuss, Mythische und magische Lieder der Ehsten 116.

3) Dies wird u. a. dadurch bezeugt, dass die meisten finnischen Benennungen für das Rindvieh aus dem Germanischen entlehnt sind. Vergl. finn. nauta = altn. naut, lapp. wuohsa = altn. oxi, finn wasikka = skr. vaska. Finn. ehstn. härg bos bedeutete ursprünglich, wie noch heute das lappische herke, Rennthier.

4) Thôrgils Oerrabeinsfôstri opfert Thôrr einen Stier. Lex. myth. 947. Man weihte nach der Eyrbyggjasaga Thôrr Kälber, die man aufzog und ihm als Ochsen schlachtete. Aehnlich erzählt Procop de bello Gothico III, 14 von den slavischen Slovenen und Anten: *θεὸν μὲν γὰρ τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα.*

5) Skáldskaparm. C. 75. Sn. E. I, 587. Wie Thôrr der himmlische Schmied ist (Myth.[2] 165) heifst der Stier auch smiðr.

6) Myth.[1] CVII, 929.

so mag man sew nicht zaubern"[1]). In Hessen führt man ein neugekauftes Stück Vieh stillschweigend mit zurückgehaltenem Atem in den Stall, nachdem man zuvor ein Beil unter die Schwelle gelegt hat. Es schreit dann nicht[2]). Dasselbe geschieht an einigen Orten am Harz[3]). In Bunzlaus Umgegend bindet man den Kühen beim ersten Weidetreiben ein rotes Flickchen um den Schwanz, so können sie nicht behext werden[4]). In der Provinz Preufsen legt der Hirt beim ersten Weidetreiben eine Holzaxt in jeden Torweg und lässt die Heerde darübergehen[5]). In der Mark muss das Vieh über eine Hühnerei und einen roten Rock gehen[6]). Wenn am Maitag, demselben Tag, an welchem der Tau gestrichen wird die Kühe ausgetrieben werden, legen einige Leute in der Altmark ein frisches Ei sammt einem Beil unter die Schwelle und bedecken beides mit einem Rasenstück. Das schützt vor Hexerei[7]). In Osterrode legte man Beil und Feuerstahl in eine blaue (S. 2. Anm. 5) Schürze gewickelt inwendig vor die Stallschwelle, um die Kühe darüber schreiten zu lassen[8]). In der Wetterau lässt man ein neugekauftes Stück Vieh über dreierlei Stahl (gewöhnlich eine Sichel, einen Feuerstahl und ein Messer) gehen[9]). In Niederbaiern teilt man ein geweihtes Gründonnerstagsei, wickelt jede Hälfte in Leinwand und legt davon die eine in den Pferdestall, die andere in den Kuhstall. Zu Passau backt man zwei über Kreuz gelegte längliche Nudeln und tut sie mit einem Gründonnerstagsei am Sunewendtag, der Thunar bei-

1) Papiercod. des XIVten Jahrhunderts zu St. Florian. Myth.[1] XLVII, 19. Ekel bedeutet Stahl, das schneidende Werkzeug. Gatere ist hier das Hoftor.

2) Wolf, Beiträge zur deutschen Myth. I, 219, 206.

3) Mitteilung Proehles.

4) Myth.[1] CLVIII, 1098.

5) Neue Preufs. Provincialbl. VIII, 190. Tettau und Temme, Preufs. Sagen 263.

6) Kuhn, Märk. Sagen 380. No, 5.

7) Temme, Sagen der Altmark 85.

8) Journal von und für Deutschland 1788. II, 425.

9) Wolf, Beiträge I. 219, 205.

lig war, dem Vieh in den Barn [1]). Für die Hut zu Rodershausen mussten die Bauern von Parensen den Herrn von Plesse jährlich ein Paar rote Hosen als Zins geben [2]). Wenn in Belgien ein Stück Vieh giftige Kräuter gegessen hat, siedet man rotes Garn in Asche und bindets ihm warm um den Hals [3]). In England: To cure blisters in a cows muth, cut the blisters then slit the upper part of tail insert a clove of garlic and tie a piece of red cloth round the wound [4]).

In Skandinavien trieb der Knecht, wenn er seine Frühlingsarbeit auf dem Acker begann, sein Zugvieh über eine Axt [5]). Bei den Inselschweden auf Worms macht man, wenn das Vieh zuerst im Frühjahr ausgetrieben wird, in der Pforte ein Feuer an, oder legt ein Beil hin. Wenn dann ein Stück Vieh hineintritt, glaubt man (auf Nuckoe) dass ihm in dem Jahre ein Unglück bevorstehe [6]). Diese Gebräuche sind von den Germanen auf benachbarte Volksstämme übergegangen. Für Frankreich bezeugt eine ähnliche Sitte Thiers in seinem Traité des superstitions Paris 1697 [7]): Enfouir une — [8]) sous le sueil d'une écurie ou d'une étable ou pendre dans l'une ou dans l'autre des briques en croix pour empêcher que les chevaux et les autres bestiaux ne soient malades ou maléficiés et que les vaches ne tarissent. Die Ehsten stellen in der Nacht auf den ersten Mai Sensen und Beile vor ihre Viehstalltüren, damit die Hexen nicht eindringen und dem Vieh schaden können [9]). Auch legen sie ein Ei vor die Stallschwelle

1) Panzer, Beitrag II, 213.
2) Meier, Pless. Ursprung 184. Müller und Schambach, Niedersächs. Sagen 330, 20.
3) Wolf, Beitr. I, 220. 224.
4) Notes and queries I, 349.
5) Kirchner, Thôrs Donnerkeil S. 87 nach Nielsson, Skandinav. urinvanerne.
6) Russwurm, Eibofolke. Reval 1855. II, 102. §. 299.
7) Bei Liebrecht, Gervasius von Tilbury S. 243, 296.
8) Hier ist das Wort, worauf es vorzüglich ankommt, ausgelassen, weil der Verfasser, der den Aberglauben als verderblich bekämpft, die Gelegenheit abschneiden will, ihn nachzuahmen.
9) Kreutzwald-Boecler der Ehsten abergläubische Gebräuche und Gewohnheiten S. 86.

und geben Acht, ob ein Stück Vieh dasselbe zertritt. In diesem Fall erlebt es den nächsten Winter nicht [1]). Kreutzwald erkannte bereits, dass diese Gebräuche den Deutschen entlehnt sind. Bei den slavischen Kassuben in Westpreußen wird beim ersten Weidetreiben eine Scherbe mit Feuer, worin sich geweihte Kräuter befinden, unter die Stallschwelle gesetzt und die hinausschreitende Kuh damit beräuchert [2]), gerade so, wie man in einigen Landschaften Schwedens das zum erstenmale im Frühjahr ausgetriebene Vieh über brennenden Zunder oder anderes Feuer leitet [3]).

Alle angeführten Gebräuche zeigen eine entschiedene Beziehung auf Thunar. Dieser führte das Beil als göttliche Waffe [4]), ebenso ist der Feuerstahl sein Symbol [5]). Nicht minder eigneten ihm Huhn [6]) und Ei, auch das rote Tuch, wie überhaupt rote Farbe war ihm geweiht [7]). Das Feuer ist Abbild des Blitzbrandes, den Thunar entzündet [8]). Unter den Vögeln war ihm vorzüglich das Rotkehlchen, schweiz. Rötele (rubecula) und Rotschwänzchen heilig [9]). Wo ein Rotkehlchen nistet schlägt das Wetter ein [10]), sagt man im Ansbachischen, während man in andern Gegenden, z. B. in Baiern und der Schweiz das Haus dadurch vor dem Blitz geschützt glaubt [11]).

1) Kreutzwald-Boecler a. a. O. 117.
2) Fl. Ceynowa de terrae Pucensis incolarum superstitione in re medica. Berolini 1851. p. 11, 6.
3) Myth.[1] CXII, 108.
4) Myth.[2] 773. Zeitschr. f. D. Myth. III, 105.
5) Zeitschr. f. D. Myth. II, 297.
6) Zeitschr. f. D. Myth. II, 327.
7) Zeitschr. f. D. Myth, II, 303. Vergl. noch: Am Himmelfahrtstage (schwed. Helig Thôrsdag, norweg. Helgi Thôrsdag, engl. holy Thursday) tragen die Frauen rote Kleider, Lex. myth. 955. Auf dem Vliet zu Lieuwarden steht eine Mühle, auf welche man sich hüten soll rotes Segeltuch zu legen, sonst brennt sie ab, Zeitschr. f. D. Myth. I, 37. Siehe auch Wolf, Beiträge I, 64. 71. 72. 79. 80. Zeitschr. f. D. Myth. III, 105.
8) Zeitschr. f. D. Myth. II, 331.
9) Myth.[2] 167. Wilh. Müller, Altdeutsche Religion 249. Kuhn, Hagens Germania VII, 431.
10) Myth.[1] XCVI, 704.
11) Panzer, Beitrag I, 265. No. 144. Rocholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, 213.

Wer nun ein Rotschwänzchen tötet, dem stirbt das liebste Haustier[1]). Wenn man ein Rotkehlchen plagt, geben die Kühe rote Milch[2]). Man soll kein Rotkehlchennest ausheben, sonst giebt die Kuh rote Milch, oder das Wetter schlägt ins Haus[3]). Auch bei den Ehsten herrscht der Glaube, dass wenn das Rotkehlchen unter dem Leibe einer Kuh durchfliegt, bei ihr Blutharnen entstehe. Setzt der Vogel sich zufällig aufs Milchgefäfs, so ist die Milch verhext[4]). Dieser Aberglaube ist wiederum den Schweden entnommen. Die Inselschweden auf Worms meinen, dass wenn ein Rotschwänzchen (rêstêrt), welches sich gern in Ellerngebüschen aufhält, unter einer Kuh durchfliegt, diese rote Milch bekommt, oft so rot als Blut. Dagegen bricht man aus drei Ellern die Spitzen aus, nimmt sie unter den Arm, so dass die Spitzen nach vorne stehen, melkt dann die rote Milch auf die Blätter und vergräbt sie mit den Spitzen nach unten[5]). Diese Rotschwänzchen, welche die Milch in Blut verwandeln, sind oft Hexen, die des Vogels Gestalt angenommen haben[6]). Der nach dem Zeugnis der Edden Thôrs heilige Vogelbeerbaum oder Ebereschenbaum (sorbus) Thôrs björg[7]), dessen Blätter u. a. im Norden dazu dienten, die Schäden des Bocks,

---

1) Woeste, Zeitschr. f. D. Myth. II, 85.

2) Tobler, Appenzellischer Sprachschatz, 281. Vergl. Myth.[1] XCVIII, 758. Zeitschr. f. D. Myth. IV, 47, 3.

3) Myth.[1] XCII, 629. Wolf, Beitr. I, 232. 283.

4) Kreutzwald und Neuss, Mythische u. magische Lieder der Ehsten S. 87.

5) Russwurm, Eibofolke II, §. 358, 8. S. 198.

6) Russwurm, a. a. O. §. 364, 6. S. 218.

7) Wolf, Beitr. I, 79. Kuhn, Hagens Germania VII, 430. Altnord. heifst er reynir, engl. rowantree. In England rief man ehemals den Blitz an:

strike elm, strike rowan,
not the oak alone.

Ein andermal werden als die drei heiligen Bäume (Thunars), die man nicht abhauen soll, genannt:

the aik, the ash, the elmtree,
they are hanging a' three.

Chambers pop. rhymes of Scotland p. 43. „Rowan cross above the door" hilft gegen Hexen, d. i. böse Elbe, Thunars Feinde. The pop. superstit. of Scotl. Edinb. 1823. S. 157. — Black luggie, lammer bead,
rowantree and red-thread,
put the witches to their speed.

Chambers pop. rh. 34. Auch im Norden schreibt man besonders solchen Vo-

des dem Donnergott geweihten Tiers zu heilen, wird zu **Stierjochen** angewandt, ohne Zweifel, um das Gedeihen der Rinder zu fördern. In der Gegend von Landau und Etzendorf in Niederbayern, schneidet der Rinderhirt schon zu Martini die Birkengerte, welche mit **Eichenlaub**[1]) und Hollunderzweigen[2]) zu einem Busch verbunden im Frühjahr dazu dienen soll, damit das erstemal die **Kühe** auszutreiben. Bei Ueberreichung dieser Gerte an die reicheren Bauern sagt der Hirt ein Lied her, worin **St. Petrus** der Heilige, welcher Thunar meistens ersetzt, handelnd auftritt. In diesem Liede heifst es:

Steckt man den Busch hinter den Kühbarn,
So gehn das Jahr keine Küh' verlarn;
Steckt man ihn hinter die Stalltür,
Treibt man sie aufs Jahr mit Freuden herfür[3]).

Christliches Verbot heidnischer Gewohnheit ist, dass man Mittwochs, d. i. am **Vorabend**[4]) des **heiligen Donnerstags** nicht mit Vieh handeln, auch keins in den Stall führen soll[5]). Zumal am Aschermittwoch, darf kein Vieh angebunden werden, weil es sonst seine Kraft verliert, auch wird keins ausgetrieben oder verkauft. Man hat kein Glück dabei. Nicht einmal den Stall auszumisten ist an diesem Tage erlaubt[6]). Desgleichen glaubt man in Tirol, dass die

---

gelbeerbäumen Trollen vertreibende Kraft zu, welche aus einem andern Baum, vermittelst einer hineingefallenen Beere hervorwachsen (flogrogn, flograagn, flouraagn). Ifvar Aasen pröver af landsmaalet i Norge S. 7. Auch bei den Inselschweden wird das Vogelbeerholz gegen Hexen angewandt. Russwurm, Eibofolke II, §. 364, 10. S. 219. Vgl. Afzelius Sagohäfder I, 19.

1) Auch die Eiche war Thunar heilig; s. Wolf, Beitr. I, 67. 68.

2) Woeste fragt brieflich: „Sollte der **Hollunder** Thunars heiliger Baum sein, weil sich nach unserer Sage Judas daran erhängt hat, weshalb er auch stinkt? Grade wie man abgenutzte Besen nicht zu gemeinem Feuer verwendet, giebt es bei uns einen Bauern, der durchaus nicht leidet, dass seine Leute das Geringste vom Hollunder auf den Heerd bringen.“ Nach dem Brem. Niedersächs. Wörterbuch I, 706 heifst **Judasôr** der auf Hollunderbäumen wachsende Schwamm.

3) Panzer, Beitr. II, 41, 45. 46. Ein ganz entsprechender Gebrauch sammt einem ähnlichen Liede ist Zs. f. D. Myth. IV. S. 27 aus Niederösterreich von Wurth mitgeteilt. Eine andere Variante s. Myth.[1] CXXXVII, XIV.

4) Nec dierum numerum ut nos sed noctium computant — **nox ducere diem** videtur. Taciti Germania XI.

5) Wolf, Beitr. I, 221, 241.

6) Wolf, Beitr. I, 228, 329.

Kälber, welche am Mittwoch geboren werden, schnell zu Grunde gehen. Man treibt an diesem Tage das Vieh nicht auf die Alme, noch mistet man den Stall aus [1]. Auch in der Altmark und in der Gegend von Mürow bei Angermünde trägt man Donnerstags keinen Mist aus [2]. Dagegen hält man in Schweden den Donnerstag für die geeignetste Zeit, krankem Vieh Heiltränke einzugeben [3]. Weil die heidnischen Verehrer Thunars am Vorabend seines heiligen Tages vorzugsweise der Milchwirtschaft oblagen, gilt am Mittelrhein ein Weib, das Mittwochs Butter plumpt, für eine Hexe [4]. Noch Weier erzählt, wie Thunars Hammerzeichen bei Viehkrankheiten angewendet wurde [5]: „+ Non percuties eos qui signati sunt hoc signo thau T". Istud praescriptum valet pro hominibus et pecoribus, qui sunt per pythonicam infecti et debet dari in ferculis aut potibus eorum videlicet in chartula scripta [6]. Wie schon erwähnt, stellt es sich immer mehr heraus, dass im deutschen Volksglauben Petrus an Thunars Stelle trat. Am Petritage, wiederum im Frühling, klopft man in Westphalen mit Hämmern an die Haustürpfosten, um das Ungeziefer zu vertreiben. Wer dies unterlässt, dem erkrankt das Vieh [7]. Thunar war Ehegott. Damit hängt zusammen was Christoph Männling berichtet: damit die Schwangere kein totes Kind zur Welt bringe, soll sie sich täglich mit Kuhmist beräuchern lassen [8].

In ganz besonderer Weise sorgt der Donnergott für den Milchreichtum. Ein rotes Tuch hilft die Butter

---

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 238, 34.

2) Kuhn, Norddeutsche Sagen. Gebr. 357. 371.

3) Lex. mythol. 680.

4) Myth.[1] XC, 567.

5) Wierus, De praestigiis daemonum 1577. col. 649.

6) Mit Unrecht bezieht Simrock, Handbuch der Deutschen Mythologie S. 320 das T auf Tyr, da dasselbe ein bloſses Symbol (signum) das Hammerzeichen, nicht den Anfangsbuchstaben des Götternamens, die Rune Tyr ↑ welche Todeszeichen war (Müllenhoff, Zur Runenlehre 36) bedeuten soll. Vgl. Wolf bei Haupt, Zeitschr. f. Deutsch. Alterth. VII, 528.

7) Woeste, Volksüberlieferungen aus der Grafschaft Mark S. 24.

8) Christoph Männling, Denckwürdige Curiositäten derer abergläubischen Albertäten. Frankfurt und Leipzig. S. 175.

vermehren[1]). Um viel Butter zu erlangen, legt die Hexe einen roten Lappen unter das Butterfass, den sie vom Teufel empfangen[2]). Schlägt der Blitz ein, so lässt sich der Brand nur mit Milch löschen[3]). Montanus, der zugleich aus dem Bergischen den Glauben anführt, dass es in einem Kuhstall, oder in einem Hause, das mit dem Kuhstall verbunden ist, nicht einschlagen könne, führt Milch, Kuhhaare, eine Kuhhaut und Kuhmist als Löschungsmittel eines durch Einschlagen des Blitzes entstandenen Feuers auf[4]). In und um Erfurt hält man die Jauche von Kuhmist für allein wirksam bei Blitzbränden[5]). Um die Hexen zu vertreiben, legt man in Lancashire einen brennenden Feuerbrand in den Rahm[6]).

Zweige des schon oben erwähnten Vogelbeerbaums wurden in Norwegen und Dänemark, wiederum in der Mainacht, auf Ställen und Misthaufen aufgesteckt[7]). Ebenso in Deutschland. Der Vogelbeerbaum heiſst auch Drachenbaum. Aeste davon auf Walpurgis über Haus und Stalltür aufgehangen, hindern die Einkehr des fliegenden Drachen[8]). Man hat Glück beim Butter-

---

1) Wolf, Niederländische Sagen 489. No. 408.

2) Baader, Badische Sagen 96. No. 107. Zeitschr. des Vereins für hessische Geschichte und Altertumskunde VI. 1854 371. Wolf, Beitr. I, 227. 318. Vgl. auch Pröhle, Harzsagen S. 52 fgg.

3) Myth.[1] CLIV, 1001. CLIX, 1122. Zeitschr. f. D. Myth. III, 30, 23. Woeste, Volksüberlief. 57, 38. Auch die Russen glauben, dass ein durch Blitz entstandenes Feuer nur durch Milch und Kvas gelöscht werde. Ermans Archiv für Kunde Ruſslands I. 1844 627.

4) Die deutschen Volksfeste, Volksgebräuche und Volksglaube I, 89.

5) Mitteilung der Frau Nuthmann in Halberstadt.

6) Notes and queries III. 1851 S. 56.

7) Pantoppidan everriculum fermenti veteris p. 80.

8) Myth.[1] CLII. 971. Statt des Vogelbeerbaums treten mitunter auch andere Baumarten ein. Sprenger giebt im Malleus maleficarum p. II. quaest. II. cap. VII (remedia contra grandines et super jumenta maleficiata) ed. Francofurti MDXII. p. 462 an: Et etiam in partibus Sueciae plurimum practicatur, quod prima die Maji ante ortum Solis mulieres villanae exeunt et ex sylvis vel arboribus deferunt ramos de salicibus aut alios frondes et ad modum circuli plectentes in introitu stabuli suspendunt; asserentes quod per integrum annum jumenta cuncta illaesa a maleficis remanent et praeservantur. Cf. Thiers, Traité des superstitions bei Liebrecht Gervasius von Tilbury 228, 116. Im Welzheimer und Gschwender Wald zwischen dem Kocher und Remsfluss in Schwaben werden auf dem Misthaufen vor dem Kuh-

stofsen, wenn das Stofsholz aus dem Stamme eines Vogelbeerbaums gemacht ist [1]). Nimmt man dazu anderes Holz, so kann man sicher sein, niemals Butter zu bekommen [2]). Prätorius erzählt von den Hexengebräuchen am zweiten Mai (Walpurgis): „Vor allem andern haben sie zum öfteren besondere Zweige, so man bei uns Wolborgsmay nennet, von einem Baum oder Staude, der sonsten viel rote Beerlein träubleinsweise träget und dessen Blätter klein sind, sonsten sorbus terminalis, Ebereschbaum, Vogelber [3])."

---

stall und Kälberstall Maibüsche von Birken, vor dem Pferdestall dagegen Tannen am ersten Mai gepflanzt. S. Gräter Bragur VI. 1798 S. 121. In wieweit auch die Birke Thunar geweiht war, wage ich noch nicht zu unterscheiden. Bedeutungsvoll ist, dass fast alle bisher für den Zusammenhang des Rindviehs mit Thunar geltend gemachten Gebräuche am ersten oder zweiten Maitag statthaben, zu Walpurgis, wann der Kukuk Thunars heiliges Tier zuerst erscheint, s. Zeitschr. f. D. Myth. III, 211. 395. Schon Pröhle suchte zu erweisen, dass der Walpurgistag Thunar heilig war. De Bructeri nominibus et fabulis S. 42. Er hat ohne Zweifel Recht. Nach den fränkischen Capitularien standen die Donnerstage als heidnische Feiertage bei den Franken das ganze Jahr hindurch in hohem Ansehen, besonders festlich wurden sie aber im Mai begangen. Mone, Geschichte des Heidentums im nördl. Europa II, 135. Vgl. Vita Sancti Eligii: Nullus diem Jovis absque festivitatibus sanctis nec in Majo nec ullo tempore observat (Rössig, Altertümer der Deutschen, 192). In einigen Gebräuchen tritt der Himmelfahrtstag oder Pfingsttag als christliche Verlegung des Maitages auf. Man vergl. z. B. am ersten und zweiten Pfingstfeiertage gehen die deilinghofer Mädchen zu Kraute in den Jüberg, um Maiblumen zu suchen. Diese werden mit Donnerkraut (sedum telephium) zu Kronen geflochten und am Bühn aufgehängt, wo sie das Jahr hindurch verbleiben. Mitteilung Fr. Woestes. — Die Bursche, welche in der Priegnitz mit der Tauschleife, s. oben S. 5, am ersten Pfingsttag umreiten, tragen Kränze, deren mit Eichenlaub umwundener Bügel diese Gestalt hat: ⚹. Am Himmelfahrtstage werden in Schwaben zwei Blumenkränze von den weifsen und roten Mausöhrlein (auricula muris et pilosella) gewunden und in den Ställen über dem Vieh aufgehängt, damit der Blitz nicht einschlage. Gräter, Bragur 1798 VI, 126. In Frankreich rieb man den Milcheimer mit Kräutern, die in der St. Johannisnacht, während man die None läutete, gepflückt waren. Man legte diese Kräuter auch unter die Tür des Kuhstalles und sprach: „Que Dieu les sauve et saincte Bride." Dann gaben die Kühe reichliche Milch. Les évangiles des quenouilles, cinquième journée, chapitre VI. — Bei den Wenden in der Lausitz gilt es für schädlich, am Walpurgistage von der Viehnutzung zu verkaufen. Das Vieh würde dadurch der Behexung ausgesetzt. Haupt und Schmaler, Volkslieder II, 259. Ist dieser Glaube von den Deutschen entlehnt?

1) Lex. Mythol. 897.

2) Kiestrup in Nordschleswig. Müllenhoff, Schleswigholsteinische Sagen S. 224, No. 305.

3) Prätorius, Blockesbergesverrichtung. Leipzig 1669 p. 460.

Leider sagt Prätorius nicht, zu welchen Dingen man den Vogelbeerzweig zu seiner Zeit am Walpurgistage anwendete. Die heutige Volksüberlieferung hält noch Folgendes fest. In Westphalen schneidet der Hirt am ersten Mai dasjenige Vogelbeerbäumchen (Quieke, ags. vice), auf welches die ersten Strahlen der Sonne fallen, mit „einem Ratz" ab. Im Beisein der Hausleute und Nachbarn schlägt er damit diejenige junge Stärke, welche „gequiekt" werden soll, zuerst auf das Kreuz und sagt dabei:

Quiek, quiek, quiek!
brenk miälke in den striek (Zitze des Euters).
de sâp es en den biärken,
en nâmen kritt de stiärken.
quiek, quiek, quiek,
brenk miälke en den striek.

Zum zweitenmal schlägt er die junge Kuh unter Hersagung einer ähnlichen Strophe auf die Hüfte, zuletzt ans Euter, wobei er spricht:

Quiek, quiek, quiek!
brenk miälke en den striek.
im nâmen der uiliken Graiten,
(Goltblaume) sastu haiten.
quiek, quiek, quiek,
brenk miälke en den striek [1].

In hessischen Hexenprocessacten bekennt eine Frau 1596: „Wenn sie auf den Walburgstag eines nachbarn kue mit einem rüdtlein in teufels namen geschlagen, habe sie das ganze jahr uber obige kue melken können. Solches rüdtlein habe sie in ihrem stall stehen gehabt." Von welchem Baume die Rute war, wird nicht gesagt [2]. Wenn in Schweden das Jungvieh Namen bekommt, erhält es, wie in Westphalen, drei Schläge mit einem Zweige des

1) Woeste, Volksüberlieferungen aus der Grafschaft Mark S. 25. Zeitschr. f. D. Myth. II, 85.

2) Zeitschr. f. D. Myth. II, 72. In der Normandie schlägt man die Kuh, um sie milchreich zu machen, dreimal mit der ebenfalls Thunar geweihten Haselgerte (Zeitschr. f. D. Myth. III, 104) auf die Seite. De Nore coutumes mythes et traditions 270.

Vogelbeerbaums [1]). Von den Schweden ist auch diese Sitte auf die Ehsten übergegangen. Am Himmelfahrtstage — suurel risti pääwal — liefs man in Wierland das Vieh zum erstenmale nach Hause kommen. Die Wirtin trug, als sie dem Vieh entgegenging, ein kleines Stöckchen unter ihrer Schürze, stachelte mit dem Stöckchen die Kuh und sprach: „siit wöid, siit piima," „von hier Butter, von hier Schmand [2])." Dieses Stäbchen hat offenbare Verwandschaft mit dem Hirtenstab (karjatse warjo kepid), einem aus dem Holz des Vogelbeerbaums geschnitzten und mit allerlei Zauberzeichen verzierten Stab. Auf Gütern pflanzt der Hirt den Ebereschenstab mitten auf der sogenannten Viehburg auf, bevor er das Vieh aus den Ställen treibt. Dann tut er seinen Hut auf den Stab und geht dreimal, Sprüche murmelnd, um die Tiere herum [3]). Die Jemten halten Rinden und Blätter des Vogelbeerbaumes (sorbus aucuparia) für ein besonders gutes Viehfutter. Sie machen Wasser warm und mischen es mit Nesseln, dem genannten und anderm Blätterwerk zu einem Brei zusammen, den die Kühe sehr gerne fressen und wonach sie sehr milchreich werden sollen [4]). Beim Kälberquieken soll die heilige Donnerrute Milch in den Euter der Kuh bringen. Die Skålda erzählt,

1) Dybeck, Runa 1845 S. 63.

2) Kreutzwald-Boecler 86. Dass der Ehste seine Heerden durch Stäbe des Vogelbeerbaums schütze, führt Russwurm, Eibofolke II, §. 364, II S. 220 aus der Zeitschrift Inland 1837 No. 42 S. 704 an, ohne Näheres darüber beizubringen.

3) Kreutzwald-Boecler 116.

4) Arndt, Reise durch Schweden III, 283. Dass die Finnenvölker diese Gebräuche entlehnten, geht aus dem Umstande hervor, dass ihnen nicht allein das Rindvieh, sondern auch der Vogelbeerbaum erst in ihrer neuen europäischen Heimat, in der Nachbarschaft der Schweden, bekannt wurde. Deshalb erborgten die Lappen von den Normannen für den Vogelbeerbaum das Wort raudn = altn. reynir. S. Dietrich bei Höfer, Zs. f. Wissensch. d. Spr. III, 37. In Finnland freilich trägt der Baum einen einheimischen Namen pihlava, pihlaja; ehstn. pihlapu, pihlakas, pihlaka-pu, pihlikas; ungar. berkenye-fa. Dieser Name hatte jedoch wahrscheinlich ursprünglich die allgemeinere Bedeutung Baum. Die Nymphe des Vogelbeerbaums heifst in der Kalevala R. 32, 27 Pihlajatar, das kleine Mädchen (pieni piika). Sie wird mit andern Waldbäumen angerufen, die Heerde zu schützen, wenn der Hirt sie vernachlässigen sollte; aber nur ganz im Allgemeinen, ohne Beziehung zur Fruchtbarkeit. Diese zu verleihen ruft Ilmarinens Hausfrau die Sommertochter Suwetar an.

dass Thôrr, als er durch den Vimurfluss watete, an einem Vogelbeerbaum sich festhielt. Da bereits bewiesen ist, dass unter diesem Vimurfluss die Wolke zu verstehen sei [1]), so wird Kuhns Vermutung [2]) nicht unwahrscheinlich sein, dass unter dem Vogelbeerbaum der Blitz gemeint ist. Mit dieser himmlischen Vogelbeerrute geschlagen, ergiefsen die Wolkenkühe ihre Milch, den Regen. Das Kälberquicken ist nur ein irdisches Abbild dieses göttlichen Vorgangs. Unsere Auffassung unterstützt ein schwedisches Rätsel, welches eine verwandte Naturerscheinung, den Regenbogen, mit dem Ebereschenbaum vergleicht „twe wärde raunträ“ „Ueber die Welt ein Vogelbeerbaum [3]).“ — Noch deutlicher weist auf die eben erläuterte Vorstellung der Gebrauch hin, den Euter der Kuh mit dem Donnerkeil zu bestreichen, um reichliche Milch zu erzielen [4]), woher die Donnerkeile in Schweden Smördubbar, Butterschläge, heifsen [5]). Aehnlich werden in der Schweiz ausgehölte Feuersteine, die dem Gewitter enstammen sollen, vom Volk Kuhsteine genannt [6]). Wenn die Kuh rote Milch giebt, melkt man sie durch das Loch des Kuhsteins und die Milch bessert sich [7]). Aus Hessen berichtet vom Kuhstein C. P. Wolfart [8]): „Quis in patria ita hospes, ut ignoret et nostris annis proh dolor! inveniri adhuc mulierculas haud paucas quae simulac vaccas lac cum cruore reddere animadvertunt, per foramen lapidis fulminaris, quem ea propter etiam den Kuhstein appellare solent eas mulgere vel cunis infantum imponere solent, ne fulmine

---

1) Zeitschr. f. D. Myth. II, 298.
2) Ebendas. III, 390.
3) Worms. Russwurm, Zeitschr. f. D. Myth. III, 350. Auch dieses Rätsel haben die Ehsten in ihre Sprache mit hinübergenommen: „Ülle ilma pühhelgas“ über alle Welt ein Ebereschbaum, d. i. der Regenbogen. Gutsleff, Anweisung zur ehstnischen Sprache. Halle 1732 S. 369 No. 123.
4) Kirchner, Thors Donnerkeil 63. Wolf, Beitr. I, 67.
5) Kil. Stobaei opera Dantisci 1753 p. 121 annot. C.
6) J. Wagner, Historia naturalis Helvetiae Tiguri 1680 p. 320. Scheuchzer. Metereolog. et oryctogr. Helvet. p. 128.
7) Wagner, a. a. O.
8) Historia naturalis Hassiae inferioris s. tab. 22 No. 10. tab. 23. No. 1. 2. 3. 4.

tangantur, et quae sunt alia quibus etiam longe difficilius talem lapidem, praeprimis si conveniat cum figura 3 et 4 (⊣ ⊥ Abbildern der Donneraxt) ab utraque facie delineatis, quam fortissimo Herculi clavam e manibus extorseris. Im bairischen Lechrain legt man durchlöcherte Steine kranken Stalltieren in die Krippe, um sie gesund uud milchreich zu machen [1]). In Suffolk hängen die Landleute dergleichen durchlöcherte Steine im Stall auf, damit der Mahr (nightmare) die Thiere nicht reite [2]). In Schweden heifsen diese durchlöcherten Steine Elfquärnar Elfenmühlen. Man unterscheidet sie von den Donnerkeilen (tordenstêne, Thôrviggar). Diese hängte man auch in Schweden im vorigen Jahrhundert im Stall auf oder band sie dem Vieh um den Hals [3]). Um auf das Bestreichen mit dem Donnerkeil zurückzukommen, so wendet man es in Hessen auch an, wenn die Kuh durch Behexung ihre Milch verloren hat [4]); in der Gegend von Quedlinburg, wenn das Euter derselben entzündet ist [5]). Auch zu diesem Behuf dienen die Donnerkeile in Hessen: man „bäht damit das geschwollene Gemelk der Kuh, damit die Geschwulst vergehe [6]).“ In Schleswig legt man den Donnerkeil neben das Butterfass, um Behexung zu verhüten [7]). Wenn man die Striche am Memm (Euter) mit einem Donnerstein streicht, springen diese nicht auf [8]). Die Inselschweden legen den Donnerkeil in die Tränke der Kühe, so wird beim Gewitter die Milch nicht sauer [9]). Während des Gewitters darf das Gefäfs, aus welchem das Vieh trinkt, nicht ohne diesen Donnerkeil sein; sonst leiden die Tiere durch den Schreck beim Donner, und die Milch, welche sie geben,

1) Leoprechting aus dem Lechrain p. 93.
2) Notes and queries IV, 53.
3) Kil Stobaei opp. (Ceraunii baetulique lapides) 183.
4) Archiv f. hessische Geschichte und Altertumskunde I, 108.
5) Zeitschr. f. D. Myth. I, 202.
6) Kaut, Hessische Sagen. Offenbach 1846 S. 96.
7) Olearius, Gottorfische Kunstkammer p. 53.
8) Wolf, Beitr. I, 219. 215.
9) Russwurm, Eibofolke. Dorpat 1852 S. 29 Anm. 28.

wird ganz kraftlos, hat auch keinen Rahm [1]). Umgekehrt wird der Donnerkeil durch Bestreichen mit Butter geehrt. Auf einem Gut in Telamarken, Meeaas, wurden zwei solche Steine von mittlerer Gröfse aufbewahrt und bis auf neuere Zeit abergläubisch verehrt. An jedem Donnerstagsabend und zu hohen Festzeiten wusch man sie und salbte sie am Feuer mit Butter und anderem Fett. Dann wurden sie getrocknet und auf dem Hochsitz des Hauses aufgestellt. Diese abergläubische Verehrung hielt man für das Glück des Hauses notwendig [2]). An einem andern Orte derselben Landschaft zu Qualseth, wurden zwei Donnerkeile auf ganz ähnliche Weise noch bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts in hohen Ehren gehalten. Man bewahrte sie auf dem Hochsitz, eine Lage glänzend reines Strohs lag stets unter ihnen ausgebreitet. Häufig wurden sie in Buttermilch gebadet [3]). Die Salbung der Götterbilder und Göttersymbole ist eine altnordische Sitte. Als einst während des Dîsenopfers Fridthiofr in den Tempel Baldrs in Baldrshag an der Sognebucht tritt, brennt Feuer. Die Könige safsen herum und tranken zum Opfer, indess ihre Frauen das Götterbild am Feuer wärmten (bökuðu goðin), schmierten und mit Tüchern abtrockneten [4]). Den Symbolen Thôrs scheint die Salbung mit Buttermilch eigentümlich zu sein.

Wir bemerkten schon vorhin, dass die Eiche Thunar heilig war. Hierauf gründet sich die folgende Sitte. Ist die Milch der Kuh blutig, so melkt man sie in der Altmark durch einen eichendopp, d. i. ein Stück Eichenholz, welches eine natürliche Oeffnung hat [5]). „So ain chue ain erst chalb trait, so nympt die peyrinn ain aichenlaub

1) Russwurm, Eibofolke. Reval 1855 II, §. 379 S. 249.

2) Lex. Mythol. 961.

3) Ebendas. Bei den Kelten scheint der Donnerkeil in einem engern Bezug zum Schaf gestanden zu haben. In der Montagne Noire heifsen die altkeltischen Streitäxte (Donneräxte), peyros de picoto, Blattersteine. Man hängt sie in den Schafställen auf, um die Heerde vor Schafblattern zu schützen. De Nore coutumes mythes et traditions 103.

4) Fridthiofssaga c. 9. Fornaldarsög. II, 86.

5) Kuhn, Märk. Sag. 379 No. 29.

und stekcht enmitten ain nadel darin und legt es enmitten in den sechter (Milcheimer) und nympt dan das uberrukh mit dem hor vnd spindel ab dem rokchen vnd stekcht es auch inmitten in den sechter, so mag man der chue nicht nemen die milich, vnd des ersten milcht sy in den sechter, do das ding inn stekcht dieselb chue (am ersten) die weil das dinkch dar inn stekcht [1]).“

Ein Symbol des germanischen Gewittergottes war das Zeichen des Hammers, seiner göttlichen Waffe, das wir vorhin schon erwähnten und worüber wir weiterhin eingehender sprechen werden. Dieses Hammerzeichen ┬ ging in christlicher Zeit begreiflicherweise in das Kreuz ┼ über. Hieraus erklären sich wiederum die folgenden Sitten und Gebräuche. Damit die Fairies der Kuh die Milch nicht benehmen, zieht man zu St. Andrews unmittelbar nach dem Kalben eine brennende Kohle kreuzweis über ihren Rücken und unter dem Bauch durch [2]). Einige Weiber legen die Wurzel des Kreuzkrauts (groundsel) in den Rahm, um die Verhexung der Butter zu verhüten [3]). In Schweden macht man am Maiabend Kreuze auf die Türen des Viehstalls [4]), ebenso am Osterheiligabend (för trollkäringar) [5]). Dasselbe geschieht auf Fünen [6]). In einigen Gegenden Norwegens zeichnet man Kreidekreuze an die Decke des Wohnzimmers über den Esstisch, und an alle Viehställe zu Weihnachten, Ostern, Pfingsten [7]). Nach Rühs [8]) werden in Finnland am Kreuzerhöhungstage (31. September) die Stalltüren und die Kühe bekreuzt. Auf den Færoeern setzt man zur Abwehr von von Gespenstern unter Absingung eines bestimmten Zauberspruchs (neytakonu versið oder dreygaversið) ein Kreuz

1) Papiercod. des XIV. Jahrh. Myth.[1] XLVII. 18.
2) Playfair bei Brand, Popular antiquities III, 318.
3) Brand, a. a. O. 318.
4) Arndt, Reise in Schweden III, 20.
5) Myth.[1] CX, 60. Erik Fernow beskrivelse over Wårmeland 259.
6) Oldenburg om Gjenfaerd eller Gjengengare Kjøbenhavn 1818. S. 115.
7) Hoffmann, Beskrivelse over Idde-Praestegjeld. Topographisk Journal for Norge 8 d. Ide hælfde S. 9. 10.
8) Finnland und seine Bewohner.

von Milch auf den Rücken der Kuh[1]). Praetorius erzählt[2]): „Unsere Leute haben einmal ein gut Vertrauen zu den Kreitkreuzen und lassen solches jährliches Gekritzel ihnen nicht aus dem Sinn schwätzen, solten sie auch für einen Dreyer Kreite darzu abnützen und zu unnütze an die Truhen, Kammern, Gefäfse und Thüren schmieren, indem sie sicherlich des gäntzlichen Wahns seyn, die Unholden werden ihre Behausung und Stallung, wann sie so verwahret, ungehudelt lafsen. Ja sie besehen darauff den folgenden Tag als den ersten Maji die Thüren aufserhalb, ob sie nicht etwann mögen vermerken, dafs ein Spänlein heraufsgeschnitten sei, sintemal die Hexen der Art sein sollen, dass wann sie ja sonsten nichts können mitnehmen, doch soviel den andern abzwacken und ihrem Teufel auf dem Blocksberg präsentiren und mitbringen sollen, sonderlich damit Feuer anzumachen bei dem bevorstehenden Jubel- und Hummelfeste.“ Dass hier überall das Kreuz aus dem Donnerhammer erwuchs, scheint mir aus einem friesischen Gebrauch zu erhellen. Auf Wangerooge nimmt man, wenn eine Hexe der Kuh die Milch, dem Fass die Butter entzogen hat, vom Rahm am Butterfass, macht davon auf jeden der 4 Ständer ihrer Haustür ein Kreuz in Form eines Kleeblatts und spricht: „Jüzü nâmen, du häst mîn bûter nimin, breng det uk uîder.“ Kommt man zu Hause, so ist die Butter wieder da[3]). Die Form des Kleeblatts ∾ weist entschieden auf den Blitzhammer. In Franken tragen die auf den Stall gezeichneten Kreuze mitunter diese Form: ≢[4]).

In der Eifel hauen die Weiber am Donnerstag vor Fastnacht den schönsten Baum im Walde um (in dem entsprechenden Gebrauch zu Weilheim in Schwaben ist es eine Eiche), versteigern ihn, kaufen für das Geld ein Fässchen Wein zum vertrinken und fahren es auf einem von Kü-

1) Antiquarisk tidskrift 1851 S. 315.
2) Blockesbergesverrichtung p. 437.
3) Ehrentraut, Friesisches Archiv 1854 II ,S. 13. 14.
4) Reynitsch, Truhten und Truhtensteine 75.

hen gezogenen Wagen durchs Dorf zum Wirtshaus[1]) Unter christlichem Einfluss entstand das Verbot, am Donnerstag nicht zu buttern. Die Rose stand, wie schon Wolf aussprach, wegen ihrer roten Farbe zu Thunar in Beziehung. Wer am Johannistage[2]) Milch mit Flieder (Hollunder, s. oben S. 15) trinkt, hat das ganze Jahr keinen Anstofs von der Rose[3]). Sonst bötet man, um die Rose zu vertreiben mit Räuchern oder dreimaligem Feueranschlagen[4]), oder man bestreicht sie mit dem Donnerkeil[5]).

Geht aus diesen Gebräuchen und abergläubischen Meinungen, welche die Donnersymbole Beil, rotes Tuch, Vogelbeerholz, Eichenholz, Kreuz, Feuer, Rotkehlchen, Rose, Donnerstag und nur diese in enger Verbindung mit dem Rindvieh und dem Milchreichtum aufweisen, ein sehr intimes Verhältnis des Gewittergottes zu den Kühen hervor, ein Verhältnis, das in Bezug auf die irdischen Kühe als solche unbegreiflich bliebe, so kann kein Zweifel darüber obwalten, dass hier überall, wie in so vielen anderen Erscheinungen altdeutscher Religionsübung das Irdische als Abbild des Himmlischen betrachtet ist, und ursprünglich die Wolkenkühe es waren, zu denen Thunar in vertrauter Freundschaft stand. In der Schweiz sagt man noch heute vom Gewitter: „Gott Vater rollt d'Brenta (Milchkübel) über die Kellerstiegen[6]).“ Könnte noch irgend ein Zweifel obwalten, dass das Taustreifen, d. i. die Einsammlung der himmlischen Milch, welche an dem-

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 80. Vergl. Schade, Ursulasage 89.

2) Vergl. Zeitschr. f. D. Myth. III, 104 fgg. Wo im Hause ein Johannes wohnt, soll der Donner nicht einschlagen, oder doch keinen Schaden tun, Franck, De impositione nominum §. 26. D. Philipp Müller, De dicto Luc. X, v. 20. Die am Johannistag gepflückten Kräuter (midsummars quastar) hängt man in den Ställen auf, so können die Kühe nicht behext werden. Arndt, Reise in Schweden III, 74.

3) Männling, Denkwürdige Curiositäten 211. Die Rose heifst wegen ihrer Beziehung zu Thunar auch „dat hillige (heilige) ding.“

4) Kuhn, Märk. Sag. 377. Vergl. Russwurm, Eibofolke II, §. 366, 1 S. 223, Kreutzwald und Neuss, Mythische und magische Lieder 85.

5) Zeitschr. f. D. Myth. I, 202.

6) J. Grimm, Ueber die Namen des Donners S. 17.

selben Tage geschieht (dem 2. Mai), an welchem die meisten so eben namhaft gemachten Bräuche statthaben, und daher die himmlische Milch (Regen oder Tau) Beziehung zu Thunar habe, so hebt ihn der skandinavische Hexenbrauch am Gründonnerstag in den Quellen das Wasser mit einem Stocke auf dieselbe Weise, wie die Milch im Butterfass umzurühren, um den Butterbauern zu schaden und Milch zu stehlen [1]). Als Ansammlungen der himmlischen Milch, des Regens, haben die Quellen dieselbe Kraft, wie der Tau. Einst hatten einige Leute, die über Feld gingen grofse Lust, frische Butter zu prüfen. Als sie zufällig an einen Fluss kamen sprach einer von ihnen: „Wartet ein wenig, ich will euch frische Maibutter besorgen.“ Er zog seine Kleider aus, ging ins Wasser und setzte sich selbst mit dem Rücken gegen den Strom gewendet; die übrigen sahen erstaunt zu. Er sprach einige Worte, rührte mit den Händen im Wasser hinter seinem Rücken und es dauerte nicht lange, so brachte er einen Klumpen Butter, in der Form wie sie die Bauern zu machen pflegen, zum Vorschein und nach weniger Zeit noch mehrere, und als seine Gesellen davon kosteten, fanden sie, dass die Butter ganz kostbar war [2]). In Schleswig ging ein Mann in der Frühe von Jägerup nach Hadersleben. Als er bei Woiensgaard vorbeiging, hörte er, dass da Jemand auf dem Hofe butterte, zugleich aber bemerkte er, dass eine ihm bekannte Frau an dem vorbeilaufenden Bache stand und mit einem Stock im Wasser karnte. Später sah er sie an demselben Tage in Hadersleben ein grofses Stück Butter verkaufen. Als er Abends wieder bei Woiens vorbeikam, karnte man da noch. Da ging der Mann auf den Hof und versicherte, dass das unnütze Arbeit sei; die Butter sei schon in Hadersleben verkauft [3]). Hiermit stimmt der irische Brauch.

---

1) Lex. myth. 953. 954.

2) Jacob Sprenger, Malleus maleficarum ed. Francof. 1600 p. II. qu. I. c. XIV. p. 355. Wolf, Niederländ. Sag. S. 491. No. 406.

3) Müllenhoff, Sagen 224. No. 108.

Will es mit dem Buttern nicht gelingen, so geht man an einen Markungsbach (d. i. einen Fluss oder Bach, der zwei Kirchspiele von einander scheidet), holt einen Mund voll von dem Wasser, speit ihn auf den Boden unter dem Butterfass, und die Butter kommt sicher [1]).

Noch ein anderes Zeugnis spricht dafür, dass der Tau mit dem Gewittergott in Verbindung stand. Thunar war Lebensgott, der Leibes Gesundheit und Schönheit spendete, wie weiter unten auszuführen sein wird. In England sammelt man den Tau am ersten Maitag oder zu Pfingsten, um sich damit das Gesicht zu waschen und will dadurch eine schöne Hautfarbe erlangen. Gervasius von Tilbury berichtet im Jahre 1211 in seinen Otia imperialia [2]): Plurimos quoque vidimus potentes, qui sancto die pentecostes cibum non sumerent, donec rorem de coelo hausissent vel super se descendisse sensissent, quod quandoque citius, quandoque tardius eveniebat.“ Pepys erzählt in seinem Tagebuch [3]): „My wife away down with Jane and W. Hewer to Woolwich in order to a little ayre and to lie there to night and to together maydew to morrow-morning, which Mrs. Turner has taught her is the only the world to wash her face with.“ Andere gingen Frühmorgens in Schaaren auf die Felder und badeten ihr Gesicht im betauten Grase, um dadurch Schönheit zu erlangen [4]):

Vain hope! No more in choral bands unite
her virgin votaries, and at early dawn

1) K. v. K. Erin VI, 2. 1849 S. 445. Da sich die Beziehung des Rindviehs zu Thunar durch so reichliche Zeugnisse bestätigt hat, dürfte es klar sein, weswegen der grofse Hirschkäfer (lucanus cervus) neben den Namen Donnergueg, Donnerguge, Donnerpuppe auch die Benennung Eichochse und Ékox führt. Er hiefs so nach dem gröfseren Tier, das demselben Gotte geheiligt war. Nur aus dieser Stellung im Cultus wüfste ich einen abergläubischen Gebrauch zu erklären, der in Westphalen geübt wird. Wenn die Hirtenknaben wissen wollen, wohin sich ihre Kühe verlaufen haben, nehmen sie zwei Hörner (Kinnladen) vom Hirschkäfer (jegemæner) in die Hand und sagen: „Jegemæners hærn ba sind mîne käu?“ Dann öffnen sie die Hand und sehen, wohin die Spitze des rechten Horns weist; dort suchen sie ihre Kühe. Woeste, Volksüberlieferungen S. 56, 23.

2) Ed Liebrecht S. 2. cap. XII.

3) Bei Brand, Popular antiquities III, 218.

4) Morningpost, May 2d 1791.

sacred to May and Loves mysterious rite
brush the light dew-drops from the spangled lawn [1]).

In Edinburgh geht man am Maimorgen auf Arthurs Seat, um den Tau zu sammeln [2]) „Deawbitter = dewbeater one, who has large feet, or who turns his toes out, so that he brushes the dew of the grass in walking [3]).“ In Groningen, im Zütphenschen Teil von Gelderland und in Südholland versammelt man sich im Mai oder am Morgen des ersten Pfingsttages vor Sonnenaufgang („vor dag en daauw“) im Feld und bekränzt sich mit Laubwerk und Blumen. das nennt man daauwtrappen (Tautreten) oder daauwslaan (Tauschlagen) [4]). Nach siebenbirgischen Hexenacten von 1673 erschienen zauberkundige Weiber vor Sonnenaufgang im bloſsen Hemd und bloſsen Haar und schöpften den Tau aus [5]).“ Zu welchem Zwecke dies geschah, entgeht uns. Unter den Slaven begeben sich die Weiber im Sommer, besonders am Johannistage frühzeitig vor Sonnenaufgang aufs Kornfeld, schleppen hinter sich ausgebreitete Leintücher über die Saat und sammeln auf diese Weise den Tau. Zu Hause wird das Tuch stark ausgewunden, der Tau in Fläschchen getan und an die Jugend verteilt. Mit diesem Tau öfter gewaschen, sollen die Gesichter wunderschön werden [6]). Derselbe Gebrauch fand aber auch

1) Brand, a. a. O. a. Loveybound „the tears of old may-day.“

2) Chambers, Edinburgh Journal, April 1842. No. 535.

3) Ackermann, Wiltshire glossary bei Kuhn, Norddeutsche Sagen 512. Der Name Dewbeater hängt mit einem RA. 91. 630. Diutisca I, 2. 335 erläuterten Ausdruck zusammen. Bei den Alamannen wurde die Höhe des Wergelds für einen gelähmten Fuſs danach bestimmt, ob er den Tau vom Grase streifte: „Si quis in geniculo transpunctus fuerit aut plagatus ita ut claudus permaneat, ut pes ejus ros tangat, quod Alamanni tautragil dicunt. Tregil heiſst Lastträger, toudragil ist daher, was sich im Tau schleppt. Altn. döggskôr, schwed. doppskô, Tauschuh bedeutet die Schwertscheide, die gewöhnlich den Tau streift. Myth.[2] 359. Verwandte Rechtsausdrücke führen uns von der heilsamen Kraft des Tauabstreifens für den Menschen unmittelbar auf das Rindvieh zurück. Der Frühlingsanfang, wenn die Kuh zuerst zur Weide geht, wird durch die Formel bezeichnet: „Wenn die Sonne siegreich hervorbricht und die Kuh die Klauen niedertut (diu ku klewen dene dêth)“ RA. 36.

4) Buddingh, Verhandeling over het Westland 76. 78. 351.

5) Müller, Hexenglauben in Siebenbirgen S. 59.

6) Hanuš, Slav. Mythol. 284. Čaplowič im Hesperus 1820 p. 19.

in Deutschland statt. „Vom Vollmond im May an fangen an zu fallen die rechten und gesunden und balsamirten Himmelsthau (welche etlich aus dem Paradiese herzurühren vermeynen). Die soll man, wenn die Nacht zuvor klar und helle gewesen, in subtilen Tüchern oder Leinwand aüffangen, besonderlich auf den guten Kräutern und Getreidig oder Weitzen, weil es im Schossen noch stehet, dass man die Tücher drüber herziehe und in irdene oder gläserne Gefäſs aufswinde, welche uber das Jahr zu behalten sind. Dieser Tau ist unsers Landes Manna, das in vielen Krankheiten sehr heilsam und zuträglich ist[1].“ Gräter bringt aus einem alten Calendarium die Stelle bei! „Im Majo sollen die Alchemisten Regenwasser in groſse steinerne Krüge sammeln, dass sie das ganze Jahr durch wann sie es bedürfen, sich behelfen können. Denn es ist gezehlt unter die besten Wasser, die man in der Arzeney gebrauchen kann[2].“ Zu Steinau im Hanauischen sammelte man den Pfingsttau auf der Pfingstwiese, trank denselben und wusch sich damit, weil man ihm heilende Wirkung zuschrieb[3]. In Schweden und Island badete man sich in der Johannisnacht im Tau „Ut morbi corporis miraculose sanentur[4].“ In England glaubt man Anschwellungen im Nacken damit vertreiben zu können, dass der Kranke, ist es ein Mann auf dem Grabe des zuletzt im Kirchspiel verstorbenen Mädchens, ist es ein Weib auf dem Grabe des zuletzt verstorbenen Jünglings am Morgen des ersten Maitages vom Kopf bis zum Fuſsende den Tau aufstreicht und damit die Geschwulst befeuchtet[5]. In Launcaston hält man dafür, dass Kinder, die ein schwaches Kreuz haben, dadurch geheilt werden können, wenn man

1) Schnurr, Calendarium oeconomicum p. 174. 175. bei Praetorius, Blockesbergesverrichtung 559.
2) Idunna und Hermode 1812 No. 29.
3) Lyncker, Hessische Sagen S. 248. No. 329.
4) Lex. myth. 672. vgl. 1088.
5) Notes and queries II, 474.

sie am Morgen des ersten, zweiten oder dritten Maitages durch das taubenetzte Gras zieht [1]).

Westendorp erwähnt, dass man sich in einigen Gegenden des Reichs am Maimorgen in lebendigen strömenden Gewässern bade, um von allen Hautkrankheiten zu genesen oder dagegen gesichert zu sein [2]). „Der Mayenthau ist grindichten schabichten Leuten gesund, wenn sie sich frühe nackend innen weltzen, oder sonsten damit waschen und bestreichen [3]).“ Die Rossmucken (Sommersprossen) vergehen, wenn man sie im Monat Mai mit Tau vom Roggen wäscht [4]). Junge vor Sonnenaufgang gepflückte, also betaute Maiblumen verhindern, wenn man sie ins Gesicht reibt, die Sommersprossen [5]). Wer an Walburgis vor Sonnenaufgang sein Gesicht mit Tau wäscht, kann sich die Rossmucken damit vertreiben [6]). Die Sommersprossen sind, wie auch ihr Name, Rossmucken (Pferdemücken) oder Sommervögel [7]), beweist, entschieden als böse Elbe gedacht, welche in Gestalt von Insecten dem Menschen Krankheit verursachen. In Pommerellen heifst das sonst sogenannte Elberdrötschjagen, Trilpetritschjagen [8]) „Rossmuckenjagen.“ Um Neujahr wird ein noch Uneingeweihter, den man zum Besten haben will, Abends mit einem geöffneten Sack vor die Treppe gestellt, indess die Andern mit Schreien und Toben durch das Haus laufen und sich geberden, als wenn sie die bösen Geister aus allen Ecken und Winkeln in den Sack treiben wollten. Endlich giefst Jemand dem Wartenden einen Eimer Wasser über den Kopf. Die Sommersprossen sollen vom Ku-

1) Notes and queries II, 474.

2) Westendorp, Over het gebruik der Noordsche mythologie 275.

3) Gräter, Idunna und Hermode a. a. O.

4) Meier, Schwäbische Sagen 509. No. 405. Liebrecht, Gervasius von Tilbury S. 57.

5) Myth.[1] CLVII, 1075.

6) Panzer, Beitrag zur D. Myth. I, 259. 38. Vgl. Wenn es auf ein Kind regnet, ehe es ein Jahr alt wird, bekommt es Rossmucken, a. a. O. 260, 70. vgl. Meier a. a. O. 509, 404. Am Charfreitag in einem fliefsenden Wasser gebadet, vertreibt die Krätze, Panzer a. a. O. 258, 36.

7) Meier, Schwäbische Sagen 509. 404.

8) Zeitschr. f. D. Myth. II, 196. III, 116.

kuk, der der Vater der elbischen Insecten ist [1]), herrühren [2]). Thunar steht diesen bösen Elben feindlich gegenüber. Das von ihm an seinem Festtage gespendete Wasser, der Tau diente dazu die Elben zu vertreiben. Oder dachte man sich auch hier den Tau als himmlische Milch? Wie mit Maitau waschen sich unsere Frauen mit Milch, um eine schöne Gesichtsfarbe zu erzielen. Auch bei Viehkrankheiten wandte man den Walburgistau an. Am zweiten Mai soll man vor Sonnenaufgang die Hände im Tau reiben und dreimal dabei sprechen:

Jetzt wasch' ich meine hände in walberntau,
Das gilt fürs gah, fürs blah, fürn unflat [3]).

Wenn nun ein Stück Vieh im Jahr eine dieser Krankheiten bekommt, darf man nur die Hände dreimal auf dasselbe legen und es auf die Wampe schlagen. Dabei spricht man:

Ich habe meine hände gewaschen in walberntau,
Das hilft fürs gah, fürs blah, fürn unflat.

Von den Germanen sind die zuletzt genannten Gebräuche mehrfach zu den Romanen übergegangen. In der Normandie badet man am Johannistage im Tau, um vor der Krätze und andern Hautkrankheiten geschützt zu sein [4]). In der Bretagne badet man an demselben Tage gegen das Fieber in einem betauten Haferfelde [5]). In den Pyrenäen geschieht dasselbe, doch erwartet man hier wieder davon Genesung von Hautkrankheiten [6]). Die Synode zu Ferrara erliefs 1612 das Verbot: „Prohibemus ac vetamus, ne quis ea nocte, quae diem S. Johannis Baptistae nativitatis sacrum praeit filices filicumve semina colligat, herbas cujusvis generis legat, succidat, evellat, earumque vel aliarum semina terrae mandet neve pannos linneos aut laneos nocturno aëri aut rori excipiendo exponat, inani superstitione

1) Zeitschr. f. D. Myth. III, 273.
2) Ebendas. III, 246.
3) Panzer, Beitrag II, 301. Blah bedeutet Geschwulst. Das Gah ist die auch Gschoss oder Schlag genannte Krankheit.
4) De Nore, Coutumes mythes et traditions 262.
5) De Nore, a. a. O. 231.
6) De Nore, a. a. O. 127.

ductus fore, ut tineae aliave animalcula ea ne attingant aut corrodant [1])." Liebrecht bringt auch eine Stelle aus einem portugiesischen Gedicht bei, worin der Heiligkeit des Johannistaus Erwähnung geschieht [2]). Eine Eigentümlichkeit der romanischen Gebräuche besteht darin, dass sie den St. Johannistag für den ersten Mai setzen. Auch in Aegypten herrscht ein den vorher angeführten Traditionen ähnlicher Glaube: „The nucta or miraculous drop falls in Egypt precisely on St. John's day in June and is supposed to have the effect of stopping the plague [3])."

Wenn, nach den vorhergehenden Erörterungen zu schliefsen, Thunar zu den Wolkenkühen in enger Beziehung stand, so ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass er sie melkend gedacht wurde [4]). Er wird dies, wie Indra, mit seinem Blitzhammer getan haben. Dafür spricht

1) Tit. de superstit. etc. No. 7. Thiers, Traité des superstitions etc. 132. Bei Liebrecht, Gervasius von Tilbury S. 230. Den Zusammenhang dieser Superstition mit der vorhin erläuterten vom Rossmuckenjagen zeigt die in unserer heutigen Medicin noch gangbare Benennung einiger Arten des Hautausschlages eczema capitis, exanthema capitis, tineae; man unterscheidet tinea granulata, tinea furfuracea, tinea amiantacea, favosa, lupina u. s. w. Dieser Name findet auch ohne die Mythologie seine Erklärung in der Aehnlichkeit einer abgelegten und vertrockneten Mottenhaut mit dem abgetrockneten Bläschen des Exanthems, doch darf gefragt werden, ob er nicht, in hohes Altertum zurückreichend, auf den Glauben an die Verursachung der Krankheiten, zumal der Hautkrankheiten, durch Elbe in Insectengestalt zurückgehe.

2) Donna Branca ou a conquista do Algarve. Paris 1826 c. VI. p. 176. Liebrecht, Gervasius v. Tilbury S. 57. Liebrecht, Hagens Germania VIII, 373.

3) Liebrecht, Gervasius a. a. O. Nach einer Anmerkung Thomas Moores zu Lala Rookh (the paradise and the Peri).

4) Es wird keineswegs zufällig sein, dass beim Maifest in einigen Gegenden Englands grade die Milchmädchen die Hauptrolle spielen. Die schönsten unter ihnen gehen tanzend und in Begleitung ihrer Genossinnen, eines Dudelsackbläsers und eines Fiedlers in ihrem besten Anzuge von Haus zu Haus. Auf dem Kopf tragen sie eine mit blauen Bändern und Blumen geschmückte Pyramide von Silbergerät. S. Misson, Travels in England translated by Ozell 307. Brand a. a. O. I, 217. Zu London tanzten die Milchmädchen vor den Türen ihrer Kunden mit silberverzierten Milcheimern auf dem Kopf (with their palls dressed up with plate). British Apollo 1708 I, No. 25. Brand a. a. O. I, 247. Diese Tänze geschahen sogar vor der königlichen Familie in St. Jameshouse. Reed weekly journal 1733. Die Milchmädchen führten dabei eine Kuh mit vergoldeten Hörnern herum, die sie mit verschiedenfarbigen Bändern in Form von Bogen und Rosen und mit Kränzen von Eichenlaub geschmückt hatten. Strutt the sports and

die Sitte, das Euter der Kuh mit dem aus dem Blitz gefallenen Donnerkeil zu bestreichen, um sie milchreich zu machen. Auch in der Vogelbeerrute, mit welcher am ersten Mai die Kuh gequiekt wird, erkannten wir ein Abbild des Donnerhammers, mit dem das Euter der Wolkenkuh geschlagen und seine Milch zu ergiefsen gezwungen wird. Eine weitere Spur scheint mir in Hexenacten erhalten. Gewisse Hexen schlagen nämlich eine Axt (d. i. die spätere Form des Hammers) in die Türsäule und melken aus dem Axthelm (d. i. dem Axtstiel, Grimm, D. Wörterb. 1047). Geiler von Keysersperg hielt am Freitag nach Mittfasten 1508 eine Predigt darüber: „Wie das die Hexen Milch aus einem Axthelm melken[1].“ „Nun wolan du fragest zuerst,“ fängt er an, „was sol ich daruff halten, künnent die hexen die kue verseihen vnd inen die milch nemen das sie nicht mer milch geben vnd künnen sie die milch aufs einer alen oder aufs einer axthelm melken?“ Geiler bekennt sich dann zu der von

pastimes of the people of England Ide ed. 358. Auf diesen Umzug bezieht sich wohl das Kinderlied:

Cushycow bonny let down thy milk
and J will give thee a gown of silk
a gown of silk and a silvertee,
if thou wilt down thy milk to me.

Halliwell nursery rhymes 83, 158. Verhexte Kühe werden in Schottland angeredet:

Bonnie ladye, let down your milk
and I'll gie you a goon o silk,
a goon o silk and a ball o twine.
bonnie ladye thy milk's no mine.

Chambers, Pop. rhymes of Scotland S. 35. Aehnlich den englischen Milchmädchen laufen im Unterinnthal in Tirol die jungen Bursche am ersten Mai im Dorf herum mit Kuhglocken läutend. Man nennt diese Sitte das Grasausleuten. Zeitschr. f. D. Myth. III, 339.

1) Stöber, Zur Geschichte des Volksglaubens im Anfang des XVI. Jahrhunderts 62. Geilers Omeis. Predigt XVII. Dabei ist ein alter Holzschnitt. Rechts im Vordergrunde vor einer Haustüre prasselt ein gewaltiges Feuer aus einem Kessel oder Topfe empor und schlägt an einen Pfosten an; in diesen Pfosten hat eine vor einem Kübel knieende Hexe eine Axt geschlagen, aus deren Stiele sie Milch zieht zur grofsen Freude und Verwunderung zweier neben ihr stehender Weiber. Links im Hintergrunde ist eine Kirche nebst einem Hause, bei welchem eine ganz abgemagerte Kuh sichtbar wird. Zwischen der Kirche und dem Hause fallen aus einer Wetterwolke Hagelsteine herab.

Sprenger im Malleus maleficarum aufgestellten Auffassung, des Vorgangs: „Die Hexen stofsen ein Messer in die Wand, nehmen zwischen die Knie einen Milcheimer und rufen den Teufel, er möchte ihnen von der Kuh, die diesem oder jenem gehört, die Milch verschaffen. Der Teufel melkt nun geschwind die Kuh und bringt der Hexe die Milch, wo es dann aussieht, als wenn sie dieselbe aus dem Messerstiel herausziehe, womit der Teufel die Hexe nur täuscht, der die Milch durch die Luft brachte [1]." Eine Hexe rühmt bei Hans Sachs [2]):

Die gschofs kann ich segnen und heylen
vnd melcken milch aufs der thorseulen.

Beispiele aus Büdinger Hexenprocessacten bringt Crecelius [3]): „1562 nimmt eine hexe nachdem sie das kraut grofufsgen in wein genofsen ‚ein axthelm', dasselb hab sie inn jres bulen namen getzogen, do sey aufser dem axthelm milch von der khue, uff welche sie damals jre sin vnd gedancken geschlagen, kommen." 1596 ward eine Frau beschuldigt „sie solle ein karsthelm jn die wandt im khuestall schlagen vnd daraus jn des teuffels namen deren leutt khuen, auff welche sie ihre gedanken habe, melken." — Auf die Hexen war mancher Glaube übergegangen, der sich ursprünglich an die Elbe, Thunars Diener und diesen selbst knüpfte [4]).

1) Uebersetzung der Stelle aus Ennemoser, Geschichte der Magie 806.

2) Wunderliches gesprech von fünf vnholden. Ausg. von Götz II, 44.

3) Zeitschr. f. D. Myth. II, 72.

4) Belgischer Aberglaube versichert sogar von den Hexen: „Foudre leur obéit et se met, disent les campagnards, à genoux devant elles." Émancipation 1837 173. Die Stöcke und Besen, auf denen die Hexen zum Blocksberg reiten, sind wohl Symbole des Blitzes (vergl. Zeitschr. f. D. Myth. II, 86. III, 390). Dunnerbessem ist eine westphälische Verwünschung. Wie die Kuh mit dem Vogelbeerzweig gequiekt wird, werden im Lüdenscheidtschen den Kühen am ersten Pfingsttage weifse Besen mit weifsem Stiel, welche mit Stechpalmen und Eichenzweigen geschmückt sind, ans Horn gebunden. Nachdem damit das Haus gekehrt ist, hängt man sie im Kuhstall auf. Diese Sitte bezieht sich auf den Aberglauben, dass die trockenen Kühe die Milch in den Hörnern haben. Woeste a. a. O. An der Mosel stellt man am Walpurgistage Abends zwei Besen kreuzweis auf, ebenso die Feuerzange und Feuerschüppe. Die Salbe, mit denen diese Stöcke gesalbt wurden, bedeutet die himmlische Butter, das Regenwasser. Wenigstens spricht dafür die Zusammensetzung der Hexensalbe. Nach Voltaire (Dict. hist. et phil.) besteht sie aus Kuhmist

Auch der Umstand, dass die Axt in die Torsäule geschlagen wurde, weist auf Thunar hin. Denn, wie weiter unten zu besprechen ist, spielten grade die Torsäulen eine grofse Rolle in Thôrs Cultus.

Endlich darf die Mythe, dass Indra an der Milch der Kühe sich labte, wiederum in Hexenacten ihr Gegenbild suchen. In einem Process, der uns umständlich berichtet wird, kehrt mehremale[1]) der Zug wieder, dass der Teufel, der sehr oft an die Stelle des Donnergottes trat, die Hexe eine Kuh melken heifst und dann selbst die Milch austrinkt. „Er hätte aus dem Melkstotze gesoffen." Erst das Zusammentreffen aller im Vorhergehenden nachgewiesenen Züge macht uns gewiss, dass die Germanen dieselbe Vorstellung vom melkenden Donnergott, wie die vêdischen Inder, aus der Urzeit gemeinsamen Zusammenlebens bewahrten. Fänden sich nur einzelne Züge, so bliebe immerhin die Möglichkeit einer späteren selbständigen Production ein und derselben Anschauung aus gleicher Naturgrundlage bestehen, so wie z. B. die arabischen Dichter ganz analog der indisch-germanischen Darstellung als Kuh die lichten Wolken (Schäfchen) als Kameele bezeichnen, die beim Regen gemolken werden.

c) In einigen Stellen heifst Indra selbst Stier[2]) als besaamende Kraft[3]), weil er es ist, der aus der Wolke als seinen Saamen Regen ergiefst. Er heifst in dieser Eigenschaft Vṛishan der Regnende von vṛish regnen. Vṛishan, vṛisha und vṛishabha sind wiederum von derselben Wurzel abgeleitete Wörter für Stier, die man gewöhnlich „semine irrigans" erklärt, „ihn den Indra erstarken wir zu den gewaltigen Vṛitra Mord, er sei der Stier, ein wahrer Stier. Du o Indra, der durch Kraft der Stärke und der Macht

(bouse de vache) und Geisenhaar (poil de chèvre); nach Michelstädter Hexenacten im erbachschen Archiv (fasc I, 71 — Wolfs Papiere) aus giftig Gallenkraut mit drei gelben Blättern mit blauen Blumen (vgl. oben S. 2, Anm. 5) einem ungetauften Kinde und frischer Butter.

1) Uhu oder Schatzgräbergeschichten. Erfurt 1788 pact. II, 82. 83. 96.

2) Ṛigvêda Rosen XXXII, 3.

3) Benfey, Chrestomathia Sanscr. gloss. 178.

entspross, du wahrlich Stier, du bist ein Stier [1].“ „Wahrhaftig ja, du bist der Stier, du bist der stierstürmische Hort! denn Stier, o wilder, wirst du fern von uns genannt und Stier heifst du in unsrer Näh' [2]). — Vṛishapatnî den Stier (Indra) zum Gemahl habend ist ein Beiwort des Wassers, der Wasserfrau [3]).“ Mitunter nimmt Indra auch Kuhgestalt an: „Heute flehe ich dich an als eine verehrungswürdige Kuh, eine himmlische, die uns die Flut ihrer nahrungsreichen Milch spendet [4]).“

cc) In Schwaben und Baiern scheint St. Niclas an Donars Stelle getreten zu sein. Er erscheint in der Klöpfleinsnacht, klopft am Klausenabend fürchterlich an die Türen und ist in Erbsenstroh gehüllt, das Donar heilig war [5]). Die Bauern von Irrsee stellen ihn dar als einen in eine Kuhhaut mit Hörnern gehüllten Mann [6]).

---

1) Sâmavêda Benfey I, 2. 1. 3. 5. 6.

2) Sâmav. I, 3. 2. 3. 1.

3) Sâmav. II, 2. 2. 18. 3.

4) Ṛigv. Langlois V, 7. 5 10.

5) Ueber die Erbsen als Thunars Festspeise, s. Kuhn, Nordd. Sagen. Gebr. 352; Sag. Anm. 13. — Zeitschr. f. D. Myth. III, 105.

6) Panzer II, 117. No. 85. Hier kann ich nicht unterlassen, eine Anmerkung einzuschalten. Nicht überall sind die Kühe Personificationen der Wolke, sondern auch anderer Naturerscheinungen und Wesen, z. B. des Lichts und der Erde. Die Symbole des Lichts, der Wolke und der Erde sind überhaupt fast immer die nämlichen. 1) Das Schiff ist gewöhnlich Bild der Wolken. Diese heifsen in den Vêdenliedern Schiffe des himmlischen Meeres und ihre Wasser „Nâvyâḥ die zum Schiffe gehörigen“ = Ναϊάς, Νηϊάς Quell- ursprünglich Wolkengöttin (vergl. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 536). Athênê ist als Wolkengöttin und Besitzerin des himmlischen Schiffs, Schützerin der Seefahrt. Lauer, System der griech. Myth. 155. 357. Dem Skandinavier hiefs Vindflot (navigium venti) die Wolke; als Schiff der hohen Göttinnen bei den Germanen weist sie Schade, Ursulasage 71 fgg., nach. Wenn aber Hêraklês in einem vom Apollôn entliehenen Goldbecher mit den Rindern des Gêryôn über das Meer setzt, so ist darunter der Sonnenball zu verstehen. Ebenso muss das Schiff, dessen sich die indischen Açvinau, die Personificationen der beiden ersten Lichtstrahlen des Morgens, wie die ihnen entsprechenden griechischen Dioskûren bedienen, um dem Meerfahrer zu Hilfe zu eilen, Symbol der Lichtstrahlen sein. Im deutschen Mythus begegnet das Boot, auf welchem Skeâf der Sonnengott (Müllenhoff, Zeitschr. f. D. Altert. VII, 418 fgg.) von Osten nach Westen über das Meer fährt. Freys Schiff Skiðbladnir könnte auch die Wolke bedeuten. Nach Dapper, Asia et Arabia p. 143, glaubten die Sabeer, die Sonne fahre in einem Schiff, worin statt des Mastbaums ein Kreuz sich befinde. Denselben Glauben hegten sie vom Mond. Ein Engel war zum Wächter über die Fahrt der Gestirne gesetzt. 2) Rosse sind die Wolken in vielen Sagen. Saraṇyu, die in ein Ross verwandelte Ge-

d) Indra's Begleiter sind die Maruts und Ṛibhus. Die Maruts sind Personificationen der Sturmwinde. Sie heifsen Söhne der Pṛiçni und des Rudra, der ebenso wie Indra von

witterwolke, entspricht der von Poseidôn als Stute umarmten Dêmêtêr Erinys (Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 452). Das Pferd hiefs den späteren Indern Çribhrâtṛi, Bruder der Çrî (Lakshmî), weil es gleich ihr aus den Meereswellen, d. i. dem Wolkenmeer, kam. Pott, Etymol. Forsch. II, 407. Myth.[2] 1221. Daher berühren sich Ross und Schiff. Schon Odyss. XIII, 81 wird das schnellsegelnde Schiff der Phaiaken einem Viergespann von Hengsten verglichen, welche, von der Geifsel getrieben, ihren Weg in gröfster Eile vollenden. Ueber das Ross als Symbol der Wogen vergl. Gerhard, Griech. Myth. I, 19. §. 40, 7. In der nordischen Skâldensprache heifst das Schiff der Wellen Ross, wie nicht minder dafür den Angelsachsen die Ausdrücke merehengest, sæhengest, væghengest, fearodhengest, sæmearh, zu Gebote standen. Ôdhinn der Sturmgott reitet auf seinem Ross Sleipnir, der eiligen Wolke. Die Rosse der Valkyren, von deren Mähnen der Tau in die Täler fällt, sind ebenfalls Wolken. Andererseits wird in den Vêden die Sonne häufig als Ross gedacht. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 119. Indras falbes Ross bedeutet die Tageshelle oder den Blitz; der Açvinen weifse Pferde, wie das des Agni Lichtstrahlen. Im Mahabhârata wird erzählt, dass Aurva seine Zornesflamme ins Meer entlud, damit die Welt nicht zu Grunde gehe und dass diese Flamme sich in ein Rosshaupt verwandelte, das noch im Meere weilt. Lassen, Indische Altertumsk. I, 765 Anm. Das Ross Chrysaôr bei den Griechen ist Personification des Blitzes. Selênê fährt Ovid fast. V, 16. mit zwei weifsen Rossen. Alsviðr und Arvakr sind germanische Sonnenrosse, wohin auch die heiligen Rosse des Freyr zu rechnen sein werden. 3) Der Schwan ist das Bild der Wolke in der Valkyrensage, wie bereits Stuhr, Nordische Altertümer S. 99, richtig erkannte. Apollôns Schwan war nach Preller, Griech. Mythol. I, 159, die schimmernde Wolke, welche vor dem Sonnengott herzieht. Ueber den Schwan als hellenisches Symbol der Wolke s. auch Lauer, System 155. 176. Die Vêden kennen einen Vogel Garudha mit schönen goldenen Flügeln, den man am Himmel fliegen sah als Boten des Varuṇa (Uranos). „Ein hoher Gandharva stand über dem Himmel, buntfarbige Waffen tragend. Den duftenden glänzenden Saft anziehend gebar er die geliebten Gewässer. Wenn er Tropfen ausgiefsend, mit dem Blicke des Geiers in der Luft umherschauend zum Meere geht, wirkt die Sonne in reinem Lichte glänzend im dritten Luftgebiete. (Sâmavêda II, 11, 1, 13. p. 160; Stephenson p. 278). Nach Lassen, Ind. Altertumsk. I, 787 ist der Garudha das der Sonne voraneilende Gewölk. Diese Deutung scheinen die Namen des Vogels Vajratuṇga und Vajrajit (Donnerkeilseroberer) und die daran sich knüpfenden Sagen zu bestätigen. In der epischen Sage der Inder befinden sich die Garudhas in beständigem Kampf mit den Schlangengeistern (vergl. Sômadêva übers. von Brockhaus II, S. 99 fgg.). Wie Lassen a. a. O. nachgewiesen hat, rührt diese Feindschaft daher, dass der Garudha als Vogel des Indra, wie dieser den Schlangendämon Ahi und seine Sippe bekämpft (s. darüber unten unter e. und ee). Roth dagegen will den Garudha als Symbol der Sonnenkugel betrachtet wissen (Nirukta 107), wofür sprechen würde, dass in der Hindureligion der Garudha das Reitpferd des Vishṇu, eines ursprünglichen Sonnengottes ist (s. Patterson, Of the origin of the Hindureligion. Asiatic researches VIII. 1808 S. 48). Auch ward der Garudha mit dem Göttervogel, „dem Asuratöter, dem Indrafreund" Târkya identifizirt. Früher dachte man sich

ihnen begleitet wird. Man dachte sie sich reich mit goldenen Armspangen, hellen Waffen und leuchtenden Panzern geschmückt auf rehbespannten Wagen durch die Luft fah-

dieses mythische Wesen, eine Personification der Sonne, in Rossgestalt. Roth, Nirukta 142. In vielen Vêdenstellen heifst die Sonne Schwan (vgl. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. V, 120) haṇsa, oft unbestimmt Vogel (pataṇga), sehr häufig aber auch Geier oder Falke (Weber, Indische Literaturgesch. 195), was auf den Gedanken führen könnte, dass das Falkenkleid (fjaðrhamr, valshamr) Freyjas, der Schwester des Sonnengottes Freyr, hiemit in Verbindung stehe. Aeschylos nennt Suppl. 213 die Sonne Ζηνὸς ὄρνιν. Wiederum ergiebt die mythische Stammtafel, Fornaldarsög. II, 7:

Sol (Sonne) — Dagr (Tag)
Svanhilldr Gullfjöðr (Schwanhild Goldfeder)
Svanr hinn Rauði (Schwan der Rote)

die Auffassung des Schwans als Sonnenstrahl. Nach Saxos Bericht (ed. P. E. Müller I, 41) erobert Hading (Njörðr) die Stadt Duna, indem er durch Vogelsteller allerlei Vögel, die in der Stadt nisteten, einfangen und ihnen glimmende Erdschwämme unter das Gefieder binden, sie so zurückfliegen und die Stadt anzünden lässt. Dieselbe Sage erzählt Saxo von Friðlef in Bezug auf Duflyn (Dublin). Jedenfalls durch Normannen ist diese Ueberlieferung auch zu den Kelten gekommen. König Gormund belagert Caredig von Britannien in der Stadt Caer-Vyddin (Cirencester zwischen Oxford und Bristol) und erobert sie, indem er eine grofse Anzahl Sperlinge einfängt und ihnen mit Pech und Schwefel gefüllte Nussschalen unter die Flügel bindet. Die Sperlinge fliegen in die Stadt zurück; das Feuer in den Schalen wird durch die Bewegung angefacht und am nächsten Tage steht Caer-Vyddin in Flammen (Brut Tysylio. San Marte Gotfried v. Monmouth S. 440. Girald Cambr. topogr. Hibern dist. 3. c. 39, 40). Snorri schreibt dieselbe Kriegslist Haralldr Hardraði zu, der mit einigen Warägern im Dienste des byzantinischen Hofes eine Stadt in Sicilien belagert. Er lässt den Vögeln mit Wachs und Schwefel bestrichene Kienspäne auf den Rücken binden. Unzweifelhaft sind Waräger auch die Urheber der von Nestor erzählten Sage, dass die russische Fürstin Olga der Stadt der Drewier Korosten (Iskorost a. d. Usha in Volhynien), die sie lange vergeblich belagert hatte, gegen die Abgabe einer Taube und dreier Sperlinge von jedem Hof, Frieden verspricht. Sie wolle die Vögel auf dem Grabe ihres von den Drewiern getöteten Gemahles opfern. Der Tribut kommt ein. Da wird jedem Sperling und jeder Taube in einem kleinen Tuch Schwefel und Feuer angebunden. Sie fliegen in ihre Nester zurück und zünden die Häuser an. E. Pabst, der (Bunte Bilder, d. i. Geschichten, Sagen und sonstige Denkwürdigkeiten Ehstlands, Livlands und Kurlands. Reval 1856 I, S. 10—19) diese Sagen bespricht, stellt daselbst S. 10 Anm. die nicht unwahrscheinliche Vermutung auf: „Die feuertragenden Vögel sind die Sonnenstrahlen, die dem Regimente des Winters ein Ende machen.“ Friðlef ist Hypostase Freys des Sonnengottes, Hading ein anderer Name für dessen Vater Njörðr. Als fliegender Vogel erscheint die Sonne in dem Zs. f. D. Myth. III, S. 19. 129 besprochenen altgermanischen Rätsel: „Es flog ein Vogel federlos u. s. w.“ Auch den Finnen flog die Sonne. Lemminkainens Mutter will die im Tuonifluss zerstreuten Stücke ihres Sohnes zusammenharken. Sie bittet die Sonne, mit ihren Strahlen das Volk von Tuonela einzuschläfern:

Die von Gott geschaff'ne Sonne,
Die hervorgebracht der Schöpfer,

ren. Sie lassen lauten Gesang, das Sturmgebraus ertönen, wobei Himmel und Erde erbeben, die Berge zittern, die Bäume stürzen und die Wolken zerstieben.

Flog, wie ohne Kopf ein Hühnchen,
Wie ein Vogel ohne Flügel.
Flog zur Hölung einer Birke,
Auf die Krümmung einer Erle;
Scheint ein Weilchen voller Hitze,
Scheint ein zweites, dass man schwitzet,
Scheint ein drittes voller Schärfe,
Schläfert ein das Volk Manalas.
Schwebend fliegt sie drauf von dannen,
Fliegt hinauf zum höchsten Himmel,
An die alte Stätte wieder,
An die längst gekannte Stelle.

Kalevala R. XV, 222 fgg. Wainämoinen spricht zu Sonne und Mond, als sie aus der Gefangenschaft in Pohjola befreit sind:

Frei bist Goldmond, du, des Felsens,
Frei o Sonne du geworden.
Gleich dem gold'nen Kukuksvogel,
Gleich der sanften Silbertaube
Stiegt ihr zu den frühern Sitzen,
Fandet ihr die frühern Bahnen.

Kalevala R. XLIX, 407 fgg. Bei den americanischen Rothäuten erscheint der grofse Geist Kitschi Manitu in Gestalt eines Vogels; blickt er spähend umher, so entsteht der Donner. Müller, Americanische Urreligionen S. 120. Die Hundsrippenindianer und die Chepewyans lassen die Erde ursprünglich mit Wasser bedeckt sein. Kein lebendiges Wesen gab es aufser einem gewaltigen Vogel, dessen Blick Blitz, dessen Flügelschlag Donner war. Einst tauchte derselbe ins Wasser hinab und holte die Erde hervor. Klemm, Kulturgeschichte II, 155. 160. Nach der Fassung dieses Mythus bei den Mönitaris hatte der Vogel ein rotes Auge, was wohl auf die Sonne weist. M. v. Wied, Americanische Reise Coblenz 1839—41 II, 221. Auch die Karaiben stellen sich ihren Donnergott Sawaku als einen Vogel vor, der — echt karaibisch — den Blitz dadurch veranlasst, dass er durch ein grofses Rohr Feuer anbläst. De la Borde, Nouveau voyage aux îles de l'Amerique, übers. von Fr. Schade I, Anh. 385. 388. Müller, American. Urreligion 222. Vergl. Aehnliches von den Brasilianern, Müller a. a. O. 271. — Bei den Deutschen erscheint auch die Erde als Vogel. Myth.[2] 635. 4) Ebenso oft wie als Wolken werden die Rinder des Indra von indischen Commentatoren als Sonnenstrahlen erklärt. Siehe auch schon Ṛigv. Langl. II. 4, 6, 5. „Mit derselben Kraft die dich beschwingt, Indra, zu erheben die ewigen Morgenröten, die preislichen Kühe.“ Auch der Blitz wird mit der Kuh verglichen. Ṛigv. Rosen XXXVIII, 8. Des Hêlios Heerde auf Thrinakia, welche die glänzenden Nymphen Phaëthûsa und Lampetiê, Neairas Töchter vom Hêlios, hüten; die Sonnenheerden auf Tainaron in Elis und der korinthischen Kolonie Apollôniâ sind Bilder von Lichtstrahlen. Preller a. a. O. I, 292. Selênês Wagen ziehen weifse Kühe (Nitidos stupefacta juvencos Luna premit. vergl. Auson ep. V, 1. Nitsch, WB. II, 165). Iô wird als die am Himmel wandelnde Mondgöttin gefasst. Preller a. a. O. II, 27. Den die Eurôpê raubenden Zeus erklärt Preller a. a. O. II, 79 als Sonnenstier, Eurôpê, bei der schon J. Grimm, Myth.[2]

Ihre Schar ergänzt sich aus den Geistern der Gestorbenen (Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 102). Die Ṛibhus sind ihnen nahe verwandt, ebenfalls Geister selig verstorbener Menschen, deren Naturelement vorzüglich das Gebiet der Sonnenstrahlen und des Blitzes zu sein scheint. Sie stehen zu Indra in fast ebenso nahem Verhältnis wie die Maruts. Andererseits preist man sie als bedeutende Schmiedekünstler, welche den Göttern wunderbare Kleinode, z. B. Indra den Donnerkeil verfertigt haben. Als solche stehen sie unter der Herrschaft des Tvashṭṛi und sind seine Gesellen. Himmlische Geister von der Art der der Maruts und Ṛibhus, Seelen frommer Menschen sind auch die Angirasen, welche sich von jenen hauptsächlich dadurch unterscheiden, dess sie zu Agni gesellt, ihre Tätigkeit vor-

---

314, Kuhgestalt annahm als Mondgöttin = Iô. Die Untersuchung ist noch nicht abgeschlossen. Es wird bei ihrer weiteren Fortsetzung in Betracht zu ziehen sein, dass Hêrê bei Hesych s. v. Eurôpiâ heifst. Auch Dêmêtêr führt bei Pausan. IX, 39, 4. den Namen Eurôpê und J. Grimm machte bereits Myth.[2] 631 darauf aufmerksam, dass der Name Eurôpê an εὐρεῖα das Beiwort der Erde erinnert. Das indische Epos kennt eine Sage, wonach Dyaus, der griechische Zeus die Kuh des Ueberflusses Nandini, unsere Wolkenkuh raubt. Holtzmann, Indische Sagen III, 100 fgg. — Ein Goldstier (Gullinborni), nach Freys Opferfarren selbst Freyr genannt, ist Symbol des germanischen Sonnengottes. Ein Stierhaupt von Gold fand sich im Grabe Childerichs zu Doornyk. Es trug auf der Stirn das Sonnenrad mit 9 Speichen. Auf die Sonne bezüglich waren unzweifelhaft auch die Kälber und Hirsche, in welche sich die Burgunden am Neujahrstage vermummten. Mone, Geschichte des Heidentums II, 167. In dieser Weise ist auch wol die rote Kuh, welche in Holdas Brunnenreich, der Wolke (s. weiter unten) oder dem Himmelsmeer gemolken sein will KHM. III.[2] 42. Panzer, Beitr. I, 190. No. 210. Reynitsch, Truhten und Truhtensteine 128 fgg., so wie die rote Kuh, welche beim Weltuntergange über die Seelenbrücke, d. i. die Milchstrafse Kaupat oder den Regenbogen geführt werden soll (Müllenhoff, Schleswigholst. Sagen 509. Menzel, Odin 11. Kuhn, Nordd. Sagen S. 497) als Blitz aufzufassen. In Indien war die Kuh auch Symbol der Erde. Als Kuh gestaltet klagte sie nach dem Râmâyaṇa den Göttern ihr Leid, als der hundertköpfige Riese Râvana von Lankâ (Ceylon) aus die Welt bezwungen hatte und weder Mensch noch Gott Hilfe zu schaffen vermochte. Aus dieser Kuhgestalt der Erde erwuchs die Wunschkuh Çavalâ, Kâmaduh, Kâmada, Kâmadughâ, Surabhî (Bopp, Conjugationssystem 167. Pott, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 427). Ueber die Berührungen von γῆ und skr. gô s. Myth.[2] 631. Auch bei den Germanen finden sich Spuren einer ähnlichen Vorstellung. J. Grimm hält Myth.[2] 631 die Erdgöttin Rindr mit rinta cortex und rind armentum, sowie der Urkuh Audhumbla zusammen. Analog sagen die Türken, die Welt ruhe auf einem Ochsen. Joh. Andr. Büttner, Turca religiosus p. 171.

züglich im Element des Feuers (ursprünglich des Gewitterfeuers) offenbaren. Von den Maruts heifst es nun an mehreren Stellen, dass sie die himmlischen Wolkenkühe melken. „Die Maruts ergiefsen das Regenwasser, Butter giefsen sie aus, wie opferbereite Priester, rossschnell lehren sie die Wolke regnen, sie melken die Donnerwolke die unverkürzte [1].“ „Der Blitz lacht, wenn er die Maruts die Butter der Gewölke über die Erde ergiefsen sieht [2].“ Den Angirasen wird der Besitz der Wolkenkühe in mehreren indischen Sagen zugeschrieben [3]. Von den Ṛibhus heifst es, sie hätten die himmlische Kuh gemacht. Ein Hymnus erzählt, dass die Ṛibhus von Agni zum Opfer der Götter (Dèvas) herbeigerufen und aufgefordert werden, dem Indra sein falbes Blitzross, den Açvins einen Wagen zu schmieden, die getötete Opferkuh wieder ins Leben zurückzurufen, und zweien Greisen die Jugend wiederzugeben. Sie tun dies und nun erhebt sich ein Preisgesang zu ihren Ehren. „Aus der *Haut* habt ihr die Kuh hervorgehen lassen durch eure Lieder, die Alternden habt ihr jung gemacht, o Söhne des Sudhanvân, aus einem Ṛosse machtet ihr ein (anderes) Ross [4].“ Auf diese Tat beziehen sich mehrere Gesänge, z. B. Ṛigv. Langl. f. I. l. VII, 5. 8: „Ṛibhus mit der Haut habt ihr die Kuh umkleidet und mit dem Kalbe die Mutter wieder verbunden, Söhne des Sudhanvân, den greisen Vätern habt ihr die Jugend wiedergegeben.“ In einer Hymne des Vamadêva wird die Belebung als jährlicher Vorgang geschildert: „Weil die Ṛibhus ein Jahr die Kuh behüteten, weil sie jedes Jahr die Kuh bildeten, weil sie jedes Jahr ihr Glanz verliehen, haben sie die Unsterblichkeit erlangt [5].“

Ich kann mich nicht mit Nève einverstanden erklären, wenn er meint, dass die hierin ausgesprochene Anschauung

1) Ṛigv. Rosen LXIV, 6.
2) Ṛigv. Langlois s. II. l. IV, h. 3, 8.
3) Rosen Ṛigv. pag. XXI.
4) Ṛigv. Langl. s. II, l. III, h. IV.
5) Ṛigv. III. 7, 1, 4.

nichts als dichterische Vervielfältigung einer einmal geschehenen Tatsache sei [1]), mir scheint vielmehr dieser Mythe die Erneuerung der durch anhaltenden Regen im Winter aufgezehrten Wolke zu Grunde zu liegen. Diese Deutung wird auf das erwünschteste durch die Wahrnehmung bestätigt, dass in den Vêden sehr häufig die Wolke als Zottenfell aufgefasst wurde [2]). Ein kleines am Himmel übrig gebliebenes Wölkchen (die Haut der Kuh) wird durch die Gunst der Ṛibhus zur ganzen, Fruchtbarkeit spendenden Regenwolke wieder erneut. — Wie Indra werden die Ṛibhus auch angerufen, eine Kuh mit weifser Milch zu spenden [3]). Unter ihren Wundertaten wird auch aufgezählt, dass sie aus einem Rosse ein ganz ähnliches hervorgebracht haben [4]). Gráde wie den Ṛibhus verjüngende und belebende Kraft beiwohnt, steht sie auch Indra zu: „Auch hast du geheilt, o Vṛitrasieger, zwei Unglückliche, einen Blinden und einen Lahmen. Eine gleiche Gunst wird dem zu Teil, der dich preist [5]).“

dd) Wenn im vêdischen Glauben die Ṛibhus und Maruts bereits getrennte, obschon verwandte Geisterscharen bilden, so zeigen reichliche Spuren, die sich im vêdischen Mythus erhalten haben, dass nicht allein sie sondern auch noch eine dritte Klasse von seligen Geistern die Pitṛis (Patres, Väter), die Seelen der frommen Voreltern ursprünglich eine und dieselbe Geisterschar bildeten und die selig Verstorbenen überhaupt bezeichneten, welche man sich in allem Leben der Natur als Elementargeister tätig dachte [6]). Von ihnen bildeten die Angirasen, welche Weber als die Geister der gemeinsamen indo-persischen Vorväter nach-

1) Nève, Essai sur le mythe des Ṛibhavas. Paris 1847 S. 190. Anm. 2; 272 fgg.

2) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. V, 146.

3) S. d. hymne des Vamadêva v. 1. Ich schicke mein Lied zu den Ṛibhus empor, wie einen Boten, ich flehe sie an um eine Kuh mit weifser Milch beim Ausbreiten der Opferstreu.

4) Nève, Essai 272.

5) Ṛigv. Lang. s. III, l. VI, h. 12. 19.

6) Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 102 fgg., besonders S. 115.

wies [1]), nur eine besondere Abteilung. Sie hatten ihren Sitz in einem hoch über dem Wolkenhimmel gelegenen Lichtlande, das durch den Luftstrom und das Wolkengewässer von der irdischen Welt geschieden ist. Deshalb erschien nach anderer Auffassung auch das Wolkenmeer als der Wohnsitz und der Schauplatz ihrer Tätigkeit. Erst später trat eine Sonderung und Scheidung zwischen diesen Geisterscharen ein nach der besonderen elementaren Function, welche man einzelnen Gruppen derselben zuwies. Im griechischen und germanischen Mythus sind nun diese Geister ebenfalls nachweisbar; sie führen denselben Namen wie die vêdischen, ihre Verrichtungen aber sind, zum Beweis für ihre einstige Identität, häufig unter einander vertauscht, so dass z. B. diejenigen Taten, welche der Inder den Maruts zuschreibt, bei den Germanen den den Ṛibhus entsprechenden Geistern zukommen und umgekehrt. Der Name der Maruts, von mṛ, mar, zermalmen gebildet, bedeutet die Zermalmenden oder die Austrocknenden. In der deutschen Sage entsprechen den Maruts einmal die Geister der Gestorbenen, welche im wütenden Heer, oder der wilden Jagd mit Wôdan einherfahren [2]); Wôdan selbst ist dem indischen Sturmgotte Rudra wesensgleich, der als der Vater der Maruts genannt wird und mit ihnen, wie Wôdan mit dem wütenden Heer durch die Luft daherfährt, unbeschadet ihrer auf der andern Seite feststehenden Verbindung mit Indra [3]). Gleich dem Zuge der Maruts besteht das wütende Heer aus Seelen, die in der Luft daherfahren, eine wunderbare Musik ertönt aus ihrer Mitte, das Sturmlied; Bäume wanken, Felsen brechen wo es durchzieht; der Mensch, der ihr Nahen merkt, muss sich platt auf die Erde werfen, um nicht mit hoch in die Lüfte gerissen zu werden. — Eine andere Gestalt, in welcher die Maruts in der deutschen Mythe erhalten sind, sind die Mârten oder Mâren, welche bis auf den Namen den vê-

1) Weber, Ind. Studien I, 295. Ind. Literaturgesch. 144.
2) S. darüber Kuhn, Zeitschr. f. D. Altertum V, p. 488 fgg.
3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 54 fgg. Ebendas. II, 326.

dischen Geistern ähnlich sind. Der Volksglaube stellt sich darunter Seelen verstorbener oder lebender Menschen, die zeitweilig den Körper verlassen, vor, welche verwünscht sind Bäume, Wasser oder Menschen nächtlich zu drücken, oder zu reiten. Hier ist deutlich die niederdrükkende, zermalmende Sturmgewalt personifizirt, was noch deutlicher aus zweien Segen gegen die Mârt erhellt:

Mârte êr de mik wutt berîen,
saste erst alle barge und däler ôwerstrîen,
alle grasspîre inknicken,
alle lôfbläre afflicken,
alle stêrn am himmel tellen,
jindefs werd wol dag sîn [1]).

In Belgien:

O Maer gy gelyk dier,
komt doch dezen nacht niet wêer,
alle waters zult gy waeyen,
alle bloemen zult gy blaeyen,
alle spieren gerst zult gy tellen,
komt my doch dezen nacht niet kwellen [2]).

Im Aargau: Trottenkopf

Ich verbiete dir Haus und Hof,
Ich verbiet' dir mein Ross- und Kühstall,
Auch verbiete ich dir mein Bettstatt,
Dass du nicht über mich tröstest,
Tröste in ein anderes Haus,

---

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 198. Lerbach im Oberharz.
Mârte, ehe du mich willst reiten,
Sollst du alle Berge und Täler überschreiten,
Alle Grashalme einknicken,
Alle Laubblätter abpflücken,
Alle Sterne am Himmel zählen,
Gegendess wird es wol Tag sein.

2) Belgien. Wolf, Niederländ. Sagen 689.
O Mâr, du tiergestaltete,
Komme doch diese Nacht nicht wieder.
Alle Wasser sollst du bewehen,
Alle Blumen sollst du aufblasen,
Alle Gerstenhalme sollst du zählen,
Komme doch diese Nacht nicht wieder mich quälen.

Bis du alle Berge steigest,
Ueber alle Zaunstecken eilest,
Ueber alle Wasser reitest,
So kommt der liebe Tag wieder in mein Haus[1]).

In einer pommerellischen Sage, die Wolf nach meiner Aufzeichnung (Beitr. II, 200) mitgeteilt hat, wird als Geschäft der Mahren angegeben: „Baumspitzen, Dornsträucher und Eis“ zu drücken. Eine Mâr oder Drût bei Panzer drückt sich an einem Schindelbaum[2]). Dass der Mahrendruck in der Bewegung (des Sturmgesauses) geschieht, spricht ein bairischer Segen aus: „bis du alle Berge steigest und alle Zaunstecken zählest und über alle Wasser steigest[3]).“ Wie Rudra, der Vater der Maruts von den im Knäul geballten Wolken, die der Wind vor sich her treibt, Kapardin der Flechtentragende, Lockentragende heifst; werden nach den Mâren die zusammengeballten verfilzten Hare bei uns Mârklatt, Mârenlocke, Wichtelzopf, Weichselzopf benannt. Wir kommen später auf die Mâren zurück. Den Ṛibhus entsprechen die germanischen Elben, ahd. alp, plur. elpir, elpî, mhd. alp, elbe, ags. ylfe, altn. âlfar, schwed. elfvar. Diese Wörter kommen etymologisch mit dem indischen Ṛibhu überein[4]). Die spätere germanische Mythe teilte die Elfen oder Elbe in Lichtelbe, Dunkelelbe und Schwarzelbe oder Zwerge (liôsâlfar, döckâlfar, svartâlfar), machte unter diesen noch wieder einen Unterschied und eine Abteilung in mannigfache

1) Zeitschr. f. D. Myth. IV, H. 2. Vergl. Kuhn, Nordd. Sagen p. 461. No. 458. Myth.[2] 1195. Leoprechting, Aus dem Lechrain p. 26. Meier, Schwäb. Sagen p. 172.

2) Beitrag I, 88.

3) Panzer a. a. O. 269, 202.

4) Ṛibhu entstand aus Arbhu und der Wechsel von *r* und *l* ist eine häufige Erscheinung, so dass wir auf eine gleichbedeutende Form Albhu schliefsen dürfen. Die zu Grunde liegende Wurzel enthält gleicherweise den Begriff des Nährens wie des Leuchtens, woher ἀλφός (λευκαὶ καὶ ἀλφοί. Plato, Tim. 85a weifse Hautflecken), albus, aber auch ἄλφιτον sich erklären. Unser liban (leben) gehört vielleicht zur selben Wurzel ṛibh, so dass in altn. âlfr, goth. ALBS, ahd. alp, ags. älf von vornherein die Bedeutung des glänzenden Lebensgeistes steckt. S. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 110. Schweitzer, ebend. I, 562.



Klassen: Holden, Gütchen, Kobolde, Hausgeister, Nixen u. s. w., und legte ihnen verschiedene Wohnsitze im Himmel, auf der Erde und unter der Erde zu. Eine unbefangene Untersuchung lehrt aber, dass alle diese Unterschiede nicht ursprünglich waren, dass alle Elbe Seelen Verstorbener und zu gleicher Zeit Elementargeister bedeuten, dass ihnen allen ehemals ein himmlischer Wohnsitz zustand, wovon die Sitze auf und unter der Erde nur Localisierungen waren; dass endlich ihre Verrichtungen teils denen der Ṛibhus, teils denen der Maruts gleichkommen. Wir werden im Verlauf unseres Buches näher darauf einzugehen Veranlassung finden. Den Maruts gleichen sie besonders durch ihren hinreifsenden Gesang, den Albleich, der alles umher, selbst Bäume und Felsen zu unwiderstehlichem Tanze hinreifst; den Ṛibhus durch ihre Fertigkeit die wunderbarsten Kostbarkeiten zu schmieden, beiden durch in grofsen Scharen gehaltene Umzüge. Mit allen diesen Geistern, den den Ṛibhus sowol wie den den Maruts entsprechenden, stand unser Thunar in enger Verbindung. Zwar ist es hauptsächlich Wuotan (Ôdhinn), der an der Spitze des wilden Heeres daherfährt — grade wie in Indien Rudra in noch engerem Verhältnis zu den Maruts steht, wie Indra, allein auch Thôrr fährt als Führer des wilden Heeres (reið) bei den Norwegern über Land und Meer [1]). Auch in deutschen Sagen sind mehrere Spuren davon erhalten, dass an Stelle Wôdans Thunar mitunter an der Spitze des wilden Heeres stand. So deutet Wolf [2]) gewiss richtig auf Thunar die Ueberlieferung, dass auf dem Bergschlosse zu Kirnbach in den Adventsnächten eine Kutsche umfährt, die mit zwanzig Böcken bespannt ist und woran zwei brennende Laternen hängen. Sie wird von einem vormaligen Grafen des Schlosses gelenkt, der in voller Rüstung mit geschlossenem Helmgitter allein darin sitzt. Ihm folgen mehr als hundert Knappen, deren jeder einen

1) Sophus Bugge, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. III, 29. Myth.[2] 898.
2) Beiträge II, 135.

Speer und eine angezündete Fackel trägt [1]). Wir ersehen aus der Benennung der Heerschnepfe (scolopax gallinago), Donnerziege, Himmelsziege [2]), dass auch dem deutschen Thunar die Ziege, der Bock ein geheiligtes Tier war. Andere Fingerzeige gewähren uns die mehrfach vorkommenden Sagenzüge, dass der als wilder Jäger umreitende Geist die dem Thunar geweihte rote Farbe trägt [3]) Das wilde Heer zog stäts am Fastnachtsdonnerstag durch Eisleben. In der Schweiz zieht die wilde Jagd unter dem Namen Posterlijagd am Donnerstag vor Weihnachten um. Andererseits zeigen Thunars Verbindung mit den den Ṛibhus entsprechenden Elben und zwar mit allen Arten derselben die zusammengesetzten Namen Albdonar und Thôrâlfr [4]), so wie die Benennung eines Zwerges Hans Donnerstag [5]), des Donnerkeils (den ja auch die Ṛibhus dem Indra schmiedeten) Albschoss, Marestên (Mârenstein) [6]), Vaettelius (Wichtelicht), Dwarfstên [7]). Die Mâr, in der wir oben die alten Maruts erkannt haben, heifst in mehren oberdeutschen Gegenden Trûthe, Drût [8]). Das entsprechende altnordische Wort Thrûðr ist der Name einer Tochter Thôrs [9]). Was am Donnerstag ohne Licht gearbeitet wird, bekommen die Unterirdischen, diese kommen am Donnerstag aus ihren Wohnungen hervor [10]). Am Donnerstag soll man sich nicht kämmen, damit die Läuse den Unterirdischen

1) Baader, Badische Sagen 79.
2) Myth.[2] 168.
3) Myth.[2] 892. Wolf, Rodenstein und Schnellert 59.
4) Myth.[2] 170. Grimm, Mythologica S. 3.
5) Müllenhof, Sagen XLVIII.
6) Stobaeus ceraunii baetulique lapides 132.
7) Keysler, Antiquitates selectae 502. Quehl erzählt in seinem Buch „Aus Dänemark 1856“ S. 207 von den Bornholmer alfen: „Die Unterjordiske reiten zu Pferde, ihr Häuptling auf einem Ross mit 3 Füfsen. Sie tragen blaue oder stahlgraue Röcke und rote Mützen. Die Belemniten sind ihre Kugeln und ein schwacher Ton, der aus der Ferne gehört wird, der Laut ihrer Trommeln. Sie helfen den Bonden gegen fremde Eindringlinge.
8) S. Panzer, Beitrag II, 88. Reynitsch, Truhten und Truhtensteine.
9) S. Zeitschr. f. D. Myth. II, 332.
10) Russwurm, Eibofolke II, 256. §. 386, 2.

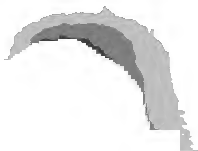
nicht in die Schüsseln fallen [1]). Man vertreibt den Hausgeist (Tomtegubbe) damit, wenn man am Donnerstag Arbeiten verrichtet [2]). Um einen Kranken zu heilen, legt man Donnerstag bei Sonnenuntergang etwas von ihm in den Elfentopf, in welchem Opfergaben für die Elfen (Âlfar) beigesetzt wurden [3]). Am Donnerstag opferte man im Norden den Hausgeistern (Toftevætter) und dem Wasserelf (Fossegrim) [4]). Am Donnerstagabend setzt man in Norwegen den Hauskobolden (Nissen) Grütze, Kuchen und Bier hin [5]). Diese Wesen leiden am Donnerstagabend keinen Lärm oder Tumult in ihrer Nähe. [6]). An Donnerstagen setzt man die Wechselbälge, d. i. von den Elben für menschliche Kinder eingetauschte Elbenkinder, an Kreuzwegen aus [7]), oder streicht sie mit Ruten [8]). An Donnerstagen werden Alraune, wiederum Hausgeister belebt [9]). An Donnerstagen halten die Hexen, welche, wie schon bemerkt, aus alter Elbensage entsprangen, Umzug [10]). An Donnerstagen isst man Erbsen [11]), die Lieblingsspeise der Zwerge [12]).

Von allen diesen den Maruts und Ribhus der indischen Sage entsprechenden Wesen meldet unsere Mythe einen nahen Zusammenhang mit dem Rindvieh und der Milchbereitung. Von dem wilden Heer heifst es, dass es Kühe zum Opfer verlangt [13]). Wenn der Christabend kam, hat man im Hellhause in Ostenholz, wo an diesem Tage Jahr um

1) Kuhn, Nordd. Sagen S. 323.
2) Myth.[1] CXII, 110 nach Odman Bahusläns Beskrifning. Stockh. 1746.
3) Afzelius, Schwed. Volkssagen, übers. von Ungewitter I, 40.
4) Lex. Myth. 951.
5) Faye, Norske Sagn 44.
6) Ebendas. 45.
7) Lex. Myth. 952.
8) Eibofolke II, 260. §. 386, 3.
9) Eibofolke II, 246, §. 377. Lex. Myth. 952.
10) Praetorius, Blockesbergesverrichtung. Eibofolke II, 268. §. 387, 3. — 265. §. 388, 11. 13. — 206. §. 361, 9. Aus Tirol, Zeitschr. f. D. Myth. I, 294.
11) Kuhn, Nordd. Sagen S. 445, 352.
12) Kuhn a. a. O. S. 468, 13. vgl. S. 12. 13. Zeitschr. f. D. Myth. I, 197. III, 105.
13) Kuhn, Nordd. Sagen 276. No. 3.

Jahr der wilde Jäger (Helljäger) hindurchzog, jedesmal eine Kuh hinauslassen müssen. Die ist, sobald sie nur draufsen war, verschwunden gewesen. Welche Kuh das aber sein musste, hat man schon vorher ganz genau wissen können, denn wenn es um Martins- oder Michaelistag kam, ist die Kuh, welche an der Reihe war, zusehends fetter als alle anderen Kühe geworden. Als man dies einmal unterliefs, entstand ein fürchterliches Toben und Lärmen um das Haus. Die Kuh, welche an der Reihe war, ward im Stall wie rasend, sprang die Staken hinauf und beruhigte sich nicht, bis man sie hinausliefs. Da war sie plötzlich verschwunden. Zu Lustnau in Schwaben wollte der wilde Jäger, der dort Ranzenpuffer heifst, nicht leiden, dass man bei einer Viehseuche ein sehr schönes Kalb schlachtete und aufzehrte. Als die mit dem Töten des erkrankten Viehs beauftragten Männer dies dennoch taten, kam ein grofser schwarzer Hund und schnupperte eine zeitlang um sie herum. Als er fortging brach ein gewaltiger Sturm los. Gleich darauf erschien Ranzenpuffer wieder selbst und forderte das Fleisch zurück, das ihm gehöre. Da man noch nicht Folge leistete, schlug er nach einem, so dass er zu Boden fiel und nach achttägiger Krankheit starb [1]. Im Windgassl zu Pressburg wohnte eine Frau, die Mäklerin, die durch Milchhandel sehr reich wurde. Wenn Niemand in der Stadt Milch hatte und überall die Kühe Blut gaben, waren die ihrigen gesund und sehr ausgiebig. Da sah man einmal den „schwaren Wagen“ d. i. die wilde Jagd in ihr Haus ziehen und dort verschwinden. Die Geister hatten ihren Viehstand gesegnet [2]. Als der wilde Jäger Herodis in Strückhausen seinen Hund zurückgelassen hatte und die Leute ihn ein Jahr lang gut verpflegten, schenkte er dem Hause, dass es darin das Jahr nachher sehr reichliche Butter und Milch gab. Der Bauer ist dadurch einer der wolhabendsten der gan-

1) Meier, Schwäb. Sagen 111.
2) Schröer, Zeitschr. f. D. Myth. II, 190.



zen Gegend geworden [1]). Den Alpenhirten nimmt der Dürst, d. i. der wilde Jäger, Kühe fort und führt sie hoch in die Wolken. Entweder kommen sie nie, oder am dritten Tage halbtot und ausgemolken zurück [2]).

Dieselbe Erscheinung lässt sich bei allen Elben beobachten. Da die Geister des wilden Heeres und die Elben Seelen sind, so gebe ich zunächst Beispiele von dem Vorkommen der Kuh bei Totenopfern. Im Pastorat zu Britswerth in Friesland wurde bis in den Anfang dieses Jahrhunderts eine eiserne Kuh aufbewahrt. Wenn die Leidtragenden dem Geistlichen eine lebendige Kuh übergaben, damit er für das Seelenheil des Verstorbenen bitte, so wurde jene eiserne Kuh vor oder hinter dem Sarge auf den Kirchhof mitgeschleppt. Die lebendige Kuh wurde unzweifelhaft früher am Grabe geopfert, dafür trat die eiserne als Symbol ein [3]). Dieselbe Sitte hatte einst bei den Inselschweden auf Worms statt. Sie schlachten jetzt bei Begräbnissen entweder ein Schaf oder ein Huhn. Früher aber gab man für die Beerdigung eines Bauerwirts dem Pastor einen jungen Ochsen („will man einen grofsen und alten Ochsen geben, denselben verschmehet der Pastor auch nicht,“ sagt ein Kirchenbuch von 1590), für die Beerdigung einer Wirtin eine junge Kuh, wofür er dann dem Leichengefolge eine Mahlzeit auszurichten verbunden war [4]). In Sachsen finden sich Spuren davon, dass Tote mit Kühen zum Grabe gefahren wurden [5]). — In Legenden, besonders in fränkischen, kehrt der Zug wieder, dass des Heiligen Leichnam auf einem mit Kühen oder Ochsen bespannten Wagen liegt und von diesen an die Stätte gefahren wird, wo er begraben werden soll. So sagt Seba-

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 101.

2) Bechstein, Deutsch. Sagenbuch 15. Wolf, Beiträge II, 149.

3) Schotanus, Beschr. von Friesland fol. 208. Buddingh, Verhandeling over het Westland 146. Drentsche Volksalmanach 1842, 133.

4) Inland 1855 Mai 23. S. 332. Eibofolke II, 94. §. 294. Russwurm bemerkt sehr richtig: „Wahrscheinlich sollte das Blut der Rinder die Manen beruhigen.“

5) Pröhle, Magdeburger Correspondent 1850. 2tes Quartal. „Zur deutschen Altertumskunde.“ Pröhle, Harzsagen XXXI.

stian Brand vom h. Sebald: „Darnacher legt man sein lychnam uff ein wagen vnd stehen zwen wild ochsen daran, die zugen in do er noch ligt von in selber [1]).“ Vergl. die Legenden der h. Ginthild [2]), Stilla [3]), des Fräuleins auf der Kahnenmühle bei Waldnab [4]). In der nordischen Kormakssaga (saec XII.) wird erzählt, dass Âlfar in einem Grabhügel wohnten. Kormakr bereitet diesen ein Opfer, indem er mit dem Blut eines geschlachteten Stiers den Hügel besprengt und den Âlfar vom Fleisch eine Mahlzeit bereitet (veizla) [5]). — Wie die indischen Ṛibhus stehen unsere Elbe in dem entschiedensten Bezug zur Kuh. Weitverbreitet ist der Glaube, dass die Elbe und Zwerge Kühe zu erlangen suchen und ihnen die Milch aus dem Euter ziehen. Dvergspeni heifst altn. das ausgemolkene Euter der Kühe [6]). Ein Zwerg kauft einem Bauer seine Kuh um ein Fläschchen ab, das die Eigenschaften des „Tischchen deck dich“ besitzt, und versinkt mit der Kuh in die Erde [7]). Die Ölken, d. i. die Alten (die indischen Pitṛis) melken die Kühe der Bauern, so dass die Mägde mitunter, wenn sie auf die Weide kommen, dieselben schon ausgemolken finden [8]). Die Sâligen Fräulein, lichte Elbe in Tirol helfen den Bauerfrauen in der Wirtschaft. Wenn ein solches Fräulein Butter schlägt, kommt noch einmal so viel aus dem Kübelchen, und wenn eines die Kuh melkt giebt das liebe Vieh mehr Milch, als zu andern Zeiten [9]). Ganz ähnliche Wesen, wie die Sâligen Fräulein, sind die Elfen(?), zarte Geister im bairischen Hochland. Diese melken auch die Kühe, wodurch diese doppelt milchreich werden [10]). An Donnerstagen belebt man

1) Passional bl. 129.
2) Feuerlein, De Miphlezete Emmenzheimensium. Vitemberg. 1700 §. IV.
3) Panzer, Beitrag zur D. Myth. I, 161, 185b.
4) Panzer a. a. O. 225, 256. vergl. 265, 150.
5) Kormakssaga 216. 218. Myth.² 417. Für den Hügel besprengen ist riôđa röten gebraucht. So besprengte man die Götteraltäre.
6) Björn, Lex. Island. 160. Myth.² 1026.
7) Meier, Schwäb. Märchen S. 76.
8) Kuhn, Nordd. Sagen S. 288. No. 322.
9) Zingerle, Kinder- und Hausmärchen. Insbruck 1852 S. 55.
10) Schöppner, Bairisches Sagenbuch II, 25, 489.

in Dänemark hasengestaltige Alraune, welche ihren Herrn die Milch fremder Kühe zutragen [1]). Auf Bornholm heifsen diese Alraune, welche auch in Schweden bekannt sind [2]), Smörbörrer, Butterbringer [3]). Ein ähnlicher Alraun ist bei den Inselschweden an der Küste Russlands der Skratz, der seinen Besitzern Milch bringt, die er den Kühen anderer Leute ausmelkt oder aussaugt [4]). Auch die færoeischen Draugar melken die Kühe [5]). Bei den Inselschweden auf Nuckoe und Wichterpal saugt auch die Mâr (Mura) allnächtlich den Kühen die Milch aus [6]). Die Unnererschen stehlen gerne Milch. Eine shetländische Elfin, welche Milch gediebt hatte, liefs bei ihrer Flucht ein schönes, aber seltsames Gefäfs zum Ersatz zurück [7]). In Schweden stellen besonders die Skôgsrâ, aber auch andere Trolle den Kühen nach, um sie zu melken [8]). Das Walsermännle, ein Hauskobold in Vorarlberg, nimmt den Kühen im Stall die Milch [9]). Milch ist das Opfer für die Elbe, zumal dem Hausgeist wird eine Schüssel Milch in einen Winkel gesetzt [10]). Wenn man dem Ausgang der Elbe kein Hindernis in den Weg stellt und ihnen eine Schüssel Milch hinsetzt, lassen sie ein kleines Geschenk zurück [11]). Die nordische Elbenmutter Hyllemoer, Hyllefrû besänftigte man in Blekingen, wenn sie erzürnt war, durch Milch [12]). Hiemit erklärt sich denn auch, weshalb das Huldufólk, die Erdmännlein, Nixen u. s. w. Kühe besitzen, und weshalb der Hauskobold Napfhans die Kühe auf den gefährlichsten Stellen zur Weide führte, ohne dass je eine

1) Hammerich, Skandinaviske Reiseminder 281.
2) Lex. Myth. 952.
3) Skougard, Beskrivelse over Bornholm 111.
4) Eibofolke II, 242. §. 374.
5) Antiquarisk tidskrift 1851. S. 315.
6) Eibofolke II, 402. §. 363.
7) Grimm, Irische Elfenmärchen XCII.
8) Arndt, Schwedische Reise III, 12. 19.
9) Steub, Drei Sommer in Tirol. München 1846 S. 86.
10) Grimm, Deutsche Sagen No. 38. 45. 75. 273. 298. Elfenmärchen LXXIX.
11) Elfenmärchen XCVI.
12) Dybeck, Runa 1845 S. 56.

verunglückte [1]). Ihnen war, wie den indischen Angirasen, ursprünglich als Seligen des Himmels der Niefsbrauch, oder etwas anders ausgedrückt, der Besitz der göttlichen Wolkenkühe verliehen. Ebenso hütete der Spâmaðr, der bei des Isländers Kodran Hof in einem Steine wohnte, dessen Vieh [2]). Ein Bergmännlein wurde zur Sommerzeit auf der Bärenweid, einem hohen Alpenrevier in Vorarlberg, sichtbar, bot sich den Hirten als freiwilliger Helfer beim Viehhüten an und war darin sehr fleifsig, bis man ihn durch das Geschenk eines grünen Röckchens vertrieb [3]). Ein Sennhirt stieg einst im Winter auf seine Senne, um einige Käsleibe zu holen und blieb über Nacht da. Da kamen die Berggeister und begannen zu sennen, melkten einige Geisterkühe und bereiteten Käse [4]).

Uebertragung des alten Elbenglaubens auf die Hexen findet statt in der weitverbreiteten Meinung, dass diese den Kühen die Milch benehmen können oder Milch und Butter auf zauberische Weise entwenden, woher die Hexe wie der elbische Schmetterling (Buttervogel), der in der himmlischen Wolkenregion seine Heimat hat, Molkentöversche, Milchdieb, Milchzauberin heifst [5]). Darum sind die Hexen auch stets an den Milchschüsseln kennbar, die sie wie Hüte auf dem Kopfe tragen. So tief wurzelte der Glaube vom Zusammenhang der Milch- und Butterbereitung mit den Elben, dass in England eine Art Pilze Fairybutter (Elbenbutter) heifst [6]), bei den Friesen Traalbutter [7]) (Trollbutter, d. i. Butter böser Elbe), im Saterland Hexenbutter [8]). Die Inselschweden auf Worms bezeichnen ebenso einen Holzschwamm (mucor unctuosus flavus L.) als Trullsmêr (Trollbutter) oder Trullskîd (Hexendreck). Die

---

1) Grimm, Irische Elfenmärchen XCVII.
2) Fornmannasög. I. cap. 131. Faye, Norske Sagn 46.
3) Steub, Drei Sommer S. 82.
4) Steub a. a. O. 62.
5) Myth.[2] 1026. Eibofolke II, 218. §. 364, 6.
6) Glossary of North county words. s. v.
7) Kuhn, Nordd. Sagen, Gebr. Anm. 48. Müllenhoff, Sagen 212.
8) Kuhn a. a. O. Gebr. 48.

Hexen sollen ihn bei ihren nächtlichen Besuchen an den Wänden der Ställe und Milchkammern zurücklassen. Legt man ihn in das Loch eines Holzstücks vom Vogelbeerbaum, vernagelt das Loch und verbrennt das Holz, so muss die Hexe sich einfinden, und um ein Stück Brod oder ein Glas Milch bitten, weil sie durch die Ceremonie erkrankt und auf keine andere Weise geheilt werden kann[1]).

In deutschen Hexenprocessen heifst Hexenbutter eine durch Ausdünstung der Pflanzen entstandene Masse, die sich besonders in Kohlgärten findet. Sie soll von den zum Hexensabbat mitgenommenen Kindern, die sich von den teuflischen Speisen übergeben, ausgespieen sein. In Schweden nennt man bräunliche und gelbliche Ausdünstungen des Korns und der Blumen Trollsmör (Trollenbutter) oder Bara. Waldgeister oder Hexen (Trollkäringar) sollen sie ausstreuen. Man nimmt neunerlei Holz, zündet es zu einem Scheiterhaufen an und wirft vom Trollsmör hinein, oder man peitscht nur das Feuer von neunerlei Holz. Dann müssen die Trollkäringar, die man im Verdacht hatte, sich offenbaren[2]). Den gleichen Namen Trollsmör und Bäresmör führt in Schweden aethalium flavum, jener Holzschwamm. Man wendet ihn in gleicher Weise und zu gleichem Zwecke an[3]). Auf Island heifst ein Kraut, und zwar eine Art der Tremella, Troldsmoer[4]). Hexensmiær heifsen bei Iserlohn die Brombeeren. Ein Bauer aus Sümmern bei Iserlohn erzählte, er habe als Kind nie Brombeeren gegessen, weil man sagte, der Teufel brauche sie um seine Schuhe damit zu schmieren[5]). Jener Name Bäresmör geht auf ein mythisches Wesen Bära, Bjära, Bare zurück, das in mehreren schwe-

1) Elbofolke II, 219. §. 364, 10. Auch sonst stehen die Elbe mit den Pilzen in Verbindung. „De kwaede elfen" bereiten das Gift in den giftigen Erdschwämmen. Emancipation 1837 No. 163.

2) Arndt, Reise in Schweden III, 75.

3) Ls. Erici, Oeconomia 1643 II, 29. Dybeck, Runa 1845 p. 61. Suomi 1850 p. 240.

4) Mohr, Forsög til en Islandsk naturhistorie med adskillige oeconomiske anmærkninger. Kjöbenh. 1786 S. 238.

5) Mitteilung Fr. Woestes.

dischen Landschaften bekannt ist. Dieses ist ein Alraun, welcher seinem Besitzer Milch, Butter und andere Lebensmittel ins Haus bringt. Man redet ihn an:

Smör och ost skall du mig bringa,
ach derför (skall jag) i helvetet brinna.
d. i.: Butter und Käse sollst du mir bringen,
Und dafür (soll ich) in der Hölle brennen.

Die Finnen entlehnten, wie Castrén nachweist [1], diesen Glauben von den Schweden. Sie nennen den Geist Para und sagen zu ihm:

Bringe Butter, bringe Milch her,
Bringe Butter Bergesmutter,
Saure Milch o Teufelswirtin.
Saure Milch lass aus der Presse,
Süfse aus der Macht der Säure.

Dann hat die Hausfrau Ueberfluss an Milch und Käse [2]. Para melkt die Milch fremder Kühe ab und trägt sie in die Butterfässer seiner Wirtin [3]. Der Holzschwamm heifst finnisch Paranvoita, d. i. Paras Butter. Ihn pflegen die Abergläubigen in Theer, Salz oder Schwefel zu brennen und mit einer Peitsche zu schlagen, weil die Zauberin Mitleid bekommen und sich zeigen soll, um für ihren dienstbaren Geist zu bitten. Trullsmêr — ehstn. nõia-woid, nõia-woi — heifst auch an der russischen Küste eine Salbe aus Eibischblättern (althea officinalis), welche angewandt wird, um damit durch Zauberei gelähmte Glieder zu bestreichen [4]. Beiläufig ist unter den vielen Kräutern, welche den Namen Butterblume u. dgl. im Schwedischen tragen (z. B. smörfänga, mjölkblomma, trîmjölksgras = caltha palustris; smörört, smörbloma = ranunculus acris) besonders sempervivum tectorum, hûslauk, hûslök, engl. houseleek, niederd. hûslåk hervorzuheben, gewöhnlich Smöre,

1) Castrén, Finnsk mythologi. Helsingfors 1853 S. 169. Schiefner 165—168.
2) Lencquist, De superstitione veterum Fennorum S. 53.
3) Ganander, Mythologia Fennica 66. 67.
4) Eibofolke I, 222. §. 365, 3. Vgl. auch noch das Drachenschmalz Panzer I, 269, 204.

im Norden von Bahuslän Smörebôk genannt, da diese Pflanze bei uns, in Scandinavien und England [1]) aufs Dach gesteckt wird, um Gewitter vom Hause abzuhalten.

Die beigebrachten Beispiele sollten dazu dienen, die Beziehung der Kühe zu den Elben zu erhärten. Schon im vorigen Abschnitt haben wir bewiesen, dass die eigenen Kühe der Elben die himmlischen Wolkenkühe waren. Wir sahen ferner, dass Thunars Umgang mit den Wolkenkühen auf die irdischen Tiere übertragen wurde. Folgerichtig werden wir schliefsen müssen, dass dasselbe bei den Elben geschehen, und auch in Bezug auf diese das irdische Rind an die Stelle des himmlischen getreten ist. Dann aber ist bewiesen, dass das wilde Heer und die Elbe wie die Maruts und die Ṛibhus die Wolkenkühe melkten. Ebenso bestimmt lässt sich die Wiederbelebung der Kuh durch die Ṛibhus im germanischen Mythus von den den letzteren entsprechenden Elben und den mit ihnen ursprünglich identischen Geistern des wilden Heeres nachweisen. Vonbun erzählt, dass das Nachtvolk (d. i. das wütende Heer, in Bregenz Wuothas genannt) [2]) unter der Messe in ein Haus kam, die Mastkuh aus dem Stall zog, schlachtete und unter lautem Jubel verzehrte. Die Kinder durften mitessen, erhielten aber den Befehl, keinen Knochen zu zerbeifsen. Beim Abzuge liest das Nachtvolk die Knochen zusammen, findet aber ein Knöchlein nicht, das die Kinder verzettelt haben. Darauf wickeln sie die begnagten Beine in die *Haut* und sagen: „Wir können nicht helfen, das Tier muss halt krumm geh'n." Mit einmal steht die Kuh lebendig da, hinkt aber auf einem Fufs [3]).

1) Brand, Pop. antiq. III, 317. Bei den Ehsten heifst Hexenbutter nõia-wõi, eine aus faulen Eiern und andern Ingredienzien kunstgerecht bereitete Mischung, welche in der Johannisnacht an die Türen des Viehstalls gestrichen wird, um Krankheiten darin hervorzurufen. Kreutzwald-Boecler 144. Findet ein Ehste diese Hexenbutter auf dem Hofe an irgend einem Gegenstande haften, so lädt er seine Flinte mit Salz und schiefst hinein. Inland 1856 XXI. No. 39. S. 630, 7.

2) Vonbun, Zeitschr. f. D. Altert. XI, 170.

3) Vonbun, Sagen aus Vorarlberg p. 27. Wolf, Zeitschr. f. D. Myth. I, 71.

Dieselbe Sage hörte Steub im Walsertal in Vorarlberg [1]). Nach Jahn [2]) sollen Zwerge im Pfaffenloch zu Bern hausen, die von einer einzigen Kuh leben; das ihr zum Verzehren tagtäglich ausgeschnittene Fleisch wächst jedesmal in der Nacht wieder. Im Kanton Aargau wohnte bei einer Salzquelle ein wohltätiges Zwergenvolk, die Heidemannli genannt. Diese gingen Nachts in den Stall, stachen den Ochsen und Kühen ein schönes Stück Fleisch heraus, kochten und afsen es. Am andern Morgen war alles wieder verwachsen und solche Kühe wurden die schönsten und fettsten im ganzen Lande. Als einst ein Stallknecht von dem durch die Zwerge gekochten Fleisch ein Stückchen isst, fehlt grade dieses Stück am andern Morgen [3]). Auf dem Freiburger Moléson trifft ein Jäger in einer verlassenen Sennhütte Geister beim Käsen. Sie bieten ihm Kuhfleisch, wovon er sich mit dem Taschenmesser ein Stückchen abschneidet. Beim Erwachen findet er sich auf einem Aschenhaufen. Sein Knabe kommt mit der Meldung entgegen, der schönen Kuh Spiegel (Miroir) fehle ein Stückchen Fleisch am linken Schenkel von der Gröfse einer Fingerspitze [4]). Ein emmenthaler Wirt lässt jeden Herbst für die Berggeister eine Kuh auf der Alpe zurück, von der er dann im Frühling nur das Gerippe wiederfindet, sonst erreicht er nicht ungefährdet das Tal. Ein Sennknecht erbittet sich einst die Erlaubnis, die oben gelassene Kuh nachholen zu dürfen. Er steigt hinauf und legt sich ins Heu. Da hört er, wie Geister unten Feuer anmachen, Milch sieden und käsen. Bald tritt Jemand zu ihm heran, giebt ihm kuhwarme herrlich gute Milch und etwas Fleisch zu essen. Er beifst jedoch nur hinein. Als es unten still wird, steigt der Knecht vom Boden und führt, durch eine Kienfackel, ein Brod und seinen grofsen Hund geschützt, die Kuh glück-

1) Drei Sommer in Tirol S. 82.
2) Kanton Bern S. 243.
3) Rocholz, Schweizersagen aus dem Aargau S. 316.
4) Bridel, Conservateur Suisse 1825 No. 48. Rocholz a. a. O. 385.

lich heim. Sie hinkt jedoch auf dem Hinterfuſs, worin ein schon vernarbtes Stückchen Fleisch fehlt, grade so groſs wie der Bissen, welchen der Knecht in der Nacht gegessen hatte [1]). Ein Jäger traf in einer Alpenhütte auf dem Sonnenberg in Tirol Geister, welche einem Rind Fett und Fleisch ausschnitten, dann die geschundenen Beine zusammensteckten und das Vieh wieder laufen lieſsen. Das herausgeschnittene Fleisch sotten sie an einem groſsen Feuer [2]). Boten die vorhergehenden Sagen Belege dafür, dass die Elbe und das wilde Heer Kühe melkten und eine getötete Kuh wieder lebendig machten, so kehrt in der zuletzt namhaft gemachten Ueberlieferung der Zug wieder, den schon die erste Sage bei Vonbun uns bot, dass die Wiederbelebung erfolgt, nachdem die Knochen des aufgezehrten Rindes in die Haut gewickelt sind. Diesen Zug bestätigen auf das Erwünschteste noch mehrere andere Ueberlieferungen. Vom wütenden Heer erzählt man in Kärnten, dass es einmal in ein Dorf kam, auf dem Dorfplatz ein Feuer anmachte, aus dem nächsten Stalle einen Ochsen zog, den es schlachtete, briet und verzehrte. Die Knochen wurden dann in die Haut zusammengelegt, mit Ruten gepeitscht und das Tier wieder lebendig gemacht [3]). Bei einer Hexenversammlung in Ferrara, welche durch das Beisein der Herodias entschieden auf das wütende Heer zurückweist, „befiehlt Herodias alle Knochen des zum Mahl getöteten Ochsen über seine ausgespannte Haut zusammenzuwerfen und diese nach 4 Seiten hin über die Knochen wälzend und mit einer Rute schlagend, macht sie den Ochsen lebendig [4]).“ Ganz ähnlich belebte nach der Legenda Aurea 124 der heilige Germanus ein Kalb, das sein Hauswirt für ihn geschlachtet hatte. „Nach der Mahl-

1) Rocholz a. a. O. Aehnliche Sagen von Alpkühen, besonders aber von einer trächtigen Geis s. bei Vonbun, Zeitschr. f. D. Altert. XI, 171. 172.

2) Zeitschr. f. D. Myth. II, 177.

3) Zeitschr. f. D. Myth. III, 34.

5) Wodana, Museum voor Nederduitsche Oudheidskunde XXVIII. Myth.[2] 1298. Wolf, Beiträge I, 89.

zeit liefs er alle Knochen des Kalbes über die Haut desselben zusammenlegen und auf sein Gebet stand das Kalb unverweilt wieder lebendig da[1]." Auch der Abt Wilhelm von Villers belebte einen Ochsen, den er Tags zuvor hatte schlachten lassen, um das Gelüst einer schwangeren Frau zu stillen. Ein Bruder fand das wieder auferstandene Tier wie gewöhnlich im Pfluge gehen. Erstaunt eilte er zum Kloster zurück und trat in das Zimmer, wo er das Fleisch hingetragen hatte. Das Fleisch war verschwunden, mit ihm die Haut und selbst die kleinste Spur von Blut, worüber sich Alle verwunderten[2]. Man sieht, die indogermanische Urmythe ist wörtlich bewahrt. Die den Ṛibhus und Maruts etymologisch und sachlich entsprechenden Elbe und Geister des wilden Heeres bilden wie jene indischen Geister aus der Haut der getöteten Kuh eine neue Kuh. Nur tritt ein Bestandteil hinzu, welchen die vêdischen Lieder verschweigen, das in die Haut gewickelte Knochengerüst. Im südgermanischen Gebirge bei Alamannen und Bojoaren ist unser Mythus am reinsten und vollständigsten erhalten. Er taucht daneben in England auf, ohne dass für jetzt zu entscheiden wäre, ob er erst durch die Angelsachsen nach Britannien gebracht

1) Wolf a. a. O. Eine andere Fassung dieser Sage bringt Mone (Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa II, 459. Anm. 112) aus Nennius ed. Gunn 63. 64 bei. Der heilige Garmon verzehrt mit seinen Gefährten ein Kalb: „Praecepit autem socius suis, ut nullum os frangerent de ossibus vituli. Sequenti autem facto mane diei inventus est vitulus sanus et incolumis." Darauf verbrennt himmlisches Feuer die Burg des wallisischen Königs Belin, der Garmon vorher ein Nachtlager verweigert hatte. Ob diese Sage von den Germanen zu den Kelten übergegangen, oder bei beiden Völkern aus der Urzeit erhalten ist, lässt sich für jetzt um so weniger entscheiden, als noch einmal in einer keltischen Heiligenlegende diese Mythe, jedoch von einem Hirsche erzählt, sich wiederholt. S. Wolf, Zeitschr. f. D. Myth. I, 213. Post haec Sanctus Mochua jussit, cervos illos occidi omnes, ossa tamen eorum usque in crastinum illibate conservari. Satiatis igitur turbis pauperum atque aliis qui aderant de venatione mirabili Sancti Mochuae die crastino cervorum ossa coram viris Dei collecta sunt. Quibus ut in propria resurgerent forma, S. Mochua in n. D. mandavit. Et statim ossa illa arida carnem et pellem induerunt et spiritum vivificum assumunt atque in pristini vigoris motum membra extendunt. — Vita S. Mochuae Cuani ap. Bollandum I, 46. cap. V. Jan. 1.

2) Thomas Cantipratensis, bonum universale de apibus p. 246. Wolf, Niederländ. Sagen 343, 371. Wolf, Beiträge I, 89.

wurde. Aber auch in Schleswig werden wir eine Erinnerung an ihn nicht verkennen können, wenn die dortige Sage wiederholt berichtet, dass der Hausgeist eine Kuh tötete, aber noch in derselben Nacht durch eine andere lebendige wieder ersetzte[1]).

Wie die Ṛibhus nach indischer Sage ein Pferd schufen, erzählt ein deutsches Märchen, dass ein Schweinejunge dem Teufel aus einer Kuh ein Pferd machen soll. Er hat sich Zwerge zu Dank verpflichtet. Diese kommen, fressen die Kuh mit Stumpf und Stiel auf und ziehen dann ein Pferdchen aus der Tasche, so grofs wie ein Spielpferd. Dasselbe wächst von Minute zu Minute und hat bald die Gröfse eines gewöhnlichen Rosses erreicht[2]).

Wenn in Indien, so viel wir bis jetzt wissen, die Wiederbelebung nur den Ṛibhus zugeschrieben wird, so steht sie in der germanischen Sage auch dem Herscher der Elbe Thunar zu[3]). An die Stelle der Rinder treten nämlich in mehreren entsprechenden Sagen ein Hahn und ein Fisch, welche aus den sorgfältig zusammengelegten Knochen und Gräten wieder hergestellt werden[4]). Gleich dem Rind ist der Hahn Thunars Tier, der Fisch erinnert an die Bedeutung des Gottes als Vorsteher der Fischerei[5]). Eine irische Heiligensage kennt auch die Belebung des in der deutschen Sage dem Thunar geweihten Rotkehlchens bei St. Servan, der, wie Thunar, als Drachentöter erscheint: „Servan was a saint of approved prowess and great good nature; he slew a dragon in single combat, turned water in to wine and once when a hospitable poor man killed his only pig to entertain

1) Müllenhoff, Sagen 324 CDXXXVIII.

2) Pröhle, Märchen für die Jugend No. 6. S. 24.

3) Dem entspricht jedoch, dass Indra selbst Ṛibhu heifst. Zs. f. vgl. Spr. IV, 108. Es lag daher nahe, ihm das Geschäft der Ṛibhus zu übertragen.

4) Pfaffe Amîs 969 fgg. Kuhn, Nordd. Sagen S. 33. Myth.[7] 1208. In einer belgischen Legende von der h. Pharaildis (Bolland. Jan. 4. I, 172) wird eine Gans verzehrt und nachher von der Heiligen wiederhergestellt. „Avis ossa plumasque sibi reportari praecipiens, quae inde reperiri poterant condunavit et mirabili stupendaque compositione avem paene perditam prorsusque mortuam vivificavit eamque ad solita pascua relegavit."

5) Zeitschr. f. D. Myth. II, 327. II, 313 fgg.

him and his religious companions he supped upon the pork and restored the pig to life next morning. St. Servan had a tame robin, who used to feed from his hand, perch upon his head or shoulder while he was reading or praying and flutter its wings and sing, as if bearing part in his devotions. The boys of the monastery one day twisted its head of and accused Kentigern of having killed it. To prove his innocenty he made a cross upon the head, and put is on again and the bird was noting the worst, for what it had undergone[1])." Wir wissen jedoch wiederum nicht, welche Stellung diese Ueberlieferung zum germanischen Glauben einnimmt. Dafür werden wir durch deutliche Beweise aus den germanischen Ländern reichlich entschädigt. Die von der Herodias, wie vom wütenden Heer in der kärntischen Sage zur Belebung angewandte Rute erinnert an die zum Kälberquieken gebrauchte Gerte, in der wir schon oben ein Abbild des Gewitterhammers nachwiesen. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit erklärte daher schon Wolf den Stab des Herodias für die Blitzwaffe[2]). Wie das wütende Heer oder die wilde Jagd dazu kommen kann, dieselbe zu schwingen (indem der Sturm sich mit dem Gewitter verbindet), tat schon Schwartz in seinem berühmten Programm „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum" dar.

Die nordische Sage erzählt von Thôrr, dass er beim Bauer Egill die beiden Böcke, welche seinen Wagen zogen, schlachtete und verzehrte. Er bat auch den Bauern, seine Frau und Kinder zu Gast. Thôrr legte die Bocksfelle neben den Heerd und sagte, der Bauer und seine Kinder möchten die Knochen auf die Felle werfen. Thiâlfi, des Bauern Sohn, schlug ein Schenkelbein mit dem Messer entzwei, um zum Mark zu kommen. Thôrr blieb die Nacht da und am Morgen stand er auf

1) Mirror XXVI. p. 16—31. Kuhn, Hagens Germania VII 1846 p. 432. Vergl. Zeitschr. f. D. Myth. I, 218 nach Bolland I, 815. Jan. XIII.

2) Bei den Polen kommt boży prątek (Gottes Rute) und piorunowi prątek (Donnerrute) als Name des Blitzes vor.

vor Tag, kleidete sich, nahm den Hammer Mjölnir und erhob ihn die Bocksfelle zu weihen. Da standen die Böcke auf, aber einem lahmte das Hinterbein[1]). Diese Mythe enthält nicht, wie Wolf glaubte[2]), eine ältere und echtere Gestalt, als die deutsche Sage, welche erst durch Verfälschung die Elben an die Stelle des Donnergottes, die Kuh als hörnertragendes Tier an die Stelle des Bocks gesetzt hätte. Vielmehr haben wir in der nordischen Sage eine selbständige, aber nah verwandte Mythe zu erkennen. Der Bock hat dieselbe Bedeutung wie die Kuh; er ist Symbol der Wolke, die des Gewittergottes Wagen zieht, aus der er seinen Regen entsendet. Auch dieses Symbol reicht in die indogermanische Urzeit hinauf. Denn schon Indra heifst in den Vêden Widder, mêsha und vṛishṇi (mingens) als der, welcher aus der Wolke den besaamenden Regen ergiefst. Er verwandelt sich in einen Widder, um Mêdhyatithi zum Himmel hinaufzutragen. Von der Wolke, die Indras Widder genannt wird, heifst es: „Hoch erhebe o Indra den Widder, den des leuchtenden Himmels Kundigen, von dem hundert Ströme auf einmal hervorgehen[3]). Die Belebung der Böcke durch Thôrr ist also der Belebung der Kuh durch die Elbe identisch, beide Formen der Sage sind aber selbständig. Die nordische Mythe beweist uns, dass die deutschen Sagen auch schon im germanischen Heidentum vorhanden waren, die Uebereinstimmung mit der genau entsprechenden vêdischen Ueberlieferung rückt ihr Alter in noch höhere Zeit, d. i. vor die Trennung der indogermanischen Völkerstämme

1) Gylfaginning 44.

2) Zeitschr. f. D. Myth. I, 71.

3) Zeitschr. f. D. Myth. II, 310. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 426. V, 146. Hoefer, Zeitschr. f. Wissensch. der Spr. I, 282. Auch in der griechischen Mythologie ist der Widder Symbol der Wolke. Als solches tritt er besonders in den Hermês- und Athamantidensagen hervor. Preller, Griech. Myth. I, 78. 93. 233. 248. 249. 265. II, 211. Als Wolkengöttin reitet auch Athênê auf dem Widder, d. i. der Wolke. S. Lauer, Archäolog. Zeitung 1849 No. 3. System der griech. Myth. 402 fgg. vgl. S. 155 und Gerhard, Griech. Myth. I, 18. §. 40, 5. Der Bock erscheint als Symbol der Wolke im Kult des Zeus Aktaios. Lauer, System 198. Die Ziege = Regenwolke s. Gerhard, Griech. Myth. I, 19. §. 40, 6.

hinauf[1]). Nicht allein Tiere, sondern auch tote Menschen lässt unsere Volkssage (wie es scheint von Thunar) wiederbelebt werden. Wir können eine Besprechung dieser Sagen hier um so weniger unterlassen, als sie uns interessante Aufschlüsse über das in den Tiererweckungen vorkommende Zusammenlegen der Knochen gewähren und die Grundlage für weitere in unserm Buch zu behandelnde Untersuchungen darbieten werden. Am bekanntesten ist das Märchen vom Machandelbôm K. H. M. No. 47. Brüderchen wird von seiner bösen Stiefmutter geschlachtet, gekocht und dem Vater beim Mittag vorgesetzt. Schwester Marlenichen sammelt die Knochen alle und legt sie in ein seidenes Tuch unter den Machandelbaum (Hollunder), den wir schon oben S. 15 als dem Thunar geweiht zu erkennen glaubten. Unter Donner und Blitz ersteht das Brüderchen, während die böse Stiefmutter durch einen Mühlstein[2]) erschlagen wird. In einer Variante, die ich in der Mark aufzeichnete, ist das Tuch ausdrücklich rotseiden, nach einer hessischen Version[3]) bindet Schwesterchen die Knochen mit einem rotseidenen Faden zusammen. Rot ist Thunars Farbe. Somit wird es kaum

---

1) Meine Erklärung wird gefestigt durch die Sage von der Ziege Heiðrûn, welche auf Vallhölls Dach steht und den Einheriar täglich berauschenden Met spendet. Weinhold, Altnordisch. Leben S. 43. 152. bemerkt mit Recht: „Gewiss war es Anfangs wirkliche Milch, was sie gab. Erst später, als die Ansprüche sich steigerten, wandelte sich Heiðrûns Gabe in Met.“ Sie ist eins mit der Kuh, von der die Maruts tranken. In früher Zeit schon scheint im Norden die Darstellung derselben als Geis eingetreten. in Deutschland erscheint die Ziege an Stelle der Kuh in einer vorarlberger Sage. Zeitschr. für D. Altertum XI, 171. Der späten Zeit des Systems gehört dann die Ausbildung der ethischen Bedeutung Heiðrûns an, welche Müllenhof (Zur Runenlehre 47) nachweist. Zu vergleichen steht die griechische Amaltheia. Dass es im Norden auch Sagen gab, welche die Belebung der Tiere den Alfen zuschrieben, scheint die Skâlda zu verraten. Als der Zwerg Sindri den Eber Gullinbursti schmieden will, legt er eine Schweinshaut in die Esse und bald stand unter seinen Hammerschlägen ein goldenes Schwein lebendig da. Auch die Ṛibhus schmiedeten die Kuh. Dem Eber Sæhrimnir liegt dieselbe Bedeutung zu Grunde wie Heiðrûn, vergl. Ṛigv. Langl. VI, 5, 10, 10: O Indra, lass den himmlischen Eber (Varâha) uns geben hundert fruchtbare Ströme und Ueberfluss nahrreicher Milch. Varâha (Eber) bedeutet geradezu die Wolke. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. V, 146.

2) Mjölnir? s. Kuhn, Nordd. Sagen, Märch. 2.

3) K. H. M. III.[2] S. 77.



zweifelhaft sein können, dass der Gewittergott die Belebung vollzog [1]). In einem andern Märchen, vom Bruder Lustig (K. H. M. No. 81) macht der in den meisten Fällen Thunar vertretende Heilige, St. Peter Kranke gesund und Tote lebendig. Er schnitt alle Glieder des Toten los, warf sie in einen Kessel mit Wasser, unter dem er Feuer machte, und liefs sie kochen. Als alles Fleisch von den Knochen abgefallen war, nahm er das weifse Gebein heraus, legte es auf eine Tafel und reihte es nach seiner natürlichen Lage zusammen. Dann trat er hervor und sprach dreimal: Toter steh' auf! und beim drittenmal erhob sich der (die) Gestorbene gesund und schön. Im Fitchersvogel (K. H. M. No. 46) sammelt die jüngste Jungfrau die zerstückten Glieder ihrer zwei toten Schwestern aus dem Blutkessel hervor und legt Kopf, Arme, Rumpf und Beine nach ihrer natürlichen Ordnung zurecht. Als nichts mehr fehlt, regen sich die Glieder und schliefsen sich an einander. Beide Mädchen öffnen die Augen und sind wieder lebendig. Ebenso verfährt der Einsiedler, welcher der Gemahlin Offas II., der schönen Hygd, die zerstückelten Söhne wieder ins Leben zurückruft. Sie war in Folge von Verläumdungen in den Wald hinausgeführt, um sammt ihren Kindern getötet zu werden. Die Mörder schonten, von ihrer wunderbaren Schönheit gerührt, ihr Leben, töteten aber die Knaben und zerstreuten ihre Glieder. Ein Waldbruder fügt die zerstreuten Glieder wieder zusammen und belebt sie durch das Zeichen des h. Kreuzes und Gebet [2]). Derselbe Mär-

---

1) Schon Mone äufserte (Geschichte des Heidentums I, 408. Anm. 161) über das Märchen vom Machandelbôm: „Auch in dieser tiefgedachten Sage geschieht die Belebung durch Feuer."

2) Vita Offae II. p. 8. ap. Watts Mathaei Parisiensis opp. Londoni 1640. vergl. Müllenhoff, Sagen 7. Sic igitur Sanctus iste Domini de fidei sui virtute in domino praesumens et confidens inter orandum membra praecisa recolligens et sibi particulas adaptans et conjungens et in quantum potuit redintegrans in partium quum plurimum sed in integritatem potius delectatus Domino rei consummationem, qui mortificat et vivificat, commendavit. Mira fidei virtus et efficacia. Signo crucis vivificae et orationis et ac fidei servi Dei virtute non solum matris orbatae animus reparatur, sed et filiorum corpuscula in pristinum et integrum sunt re-

selben in ihrer natürlichen Ordnung aneinandergereiht. Als Bruder Lustig dem h. Petrus eine Totenerweckung nachmachen will, weifs er die Ordnung nicht, wirft die Gebeine verkehrt durch einander und sein Werk misrät. Sogar im finnischen Epos Kalevala tritt der letztere jener beiden Züge lebendig hervor. Lemminkainen, der rasche Held, ist im Totenreich Tuonela umgekommen, zerstückt und in den Totenfluss geworfen. Seine greise Mutter sucht ihn hier auf und fischt mit einer Harke die zerstreuten Teile des Leichnams zusammen.

Ziehet nach mit frischem Mute
Durch das Wasser ihre Harke,
Nach der Läng' des Tuoniflusses,
Nach der Länge, nach der Breite;
Fängt die Hand, des Kopfes Hälfte,
Fängt des Rückenknochens Hälfte,
Fängt des Hüftbeins eine Seite,
Viele andre kleine Stücke,
Setzt daraus den Sohn zusammen,
Ihn den muntern Lemminkainen.
Füget Fleisch dann zu dem Fleische,
Passt die Knochen aneinander,
Bindet ein Glied an das andre,
Drückt die Adern fest zusammen[1]).

Darauf fleht sie die Aderjungfrau an, die Adern fest zu verbinden und die Pulse fest zu verbinden; die Luftjungfrau durch die Adern zu fahren, durch der Knochen Hölung zu rudern, Gott aber (doch wol Ukko den Gewittergott):

Wo die Haut entzweigegangen,
Dort lass' neue Haut entstehen;
Wo die Adern durchgerissen,
Binde du sie fest zusammen.
Wo das Blut davon geflossen
Dort lass neues Blut du fliefsen.

---

1) Kalevala R. XV, 298—310. Schiefner S. 78.

Wo die Knochen sich zerschlagen
Dort lass' neue Knochen wachsen.
Wo das Fleisch sich abgelöset,
Binde fest das Fleisch zusammen.
Binde es an seine Stelle,
Setze es an seine Lage,
Bein an Bein und Fleisch zu Fleische,
Füge Glieder an die Glieder.

Im Schofse der Mutter kommt Lemminkainen zu neuem Leben und wundert sich, wie lange er geschlafen habe, nachdem er zuvor durch eine Honigsalbe die Sprache wieder erhalten. Die letzten Worte des Segens finden sich in einem ehstnischen bei Verrenkungen eines Pferdes angewandten Zauberspruch wieder:

Jesus ging dahin zur Kirche
Mit dem Rothross, mit dem Rappen,
Mit dem fleischfarb Mausefahlen.
Da verrenkte das Pferd den Fufs.
Nieder bei dem Rade Jesus
Zu besprechen des Pferdes Fufs:
„Hier ist ein Gelenk verrenkt,
Hier die Sehn' übergesprungen,
Hier ein Sprungbein ausgestemmet.
Geh' Gelenk an Gelenk hinwieder,
Gehe Sehn' an Sehn' hinwieder,
Gehe Sprung an Sprung hinwieder,
Gehe Fleisch an Fleisch hinwieder[1]).

Dieses Lied ist, wie zwei andere an demselben Orte mitgeteilte, eine Nachbildung und breitere Ausführung des einen der beiden heidnischen Zaubersprüche, welche uns die Gunst des Schicksals aus der Zeit der vorchristlichen Religion in Thüringen vermittelst einer Handschrift in Merseburg aufbehalten hat.

---

1) Kreutzwald, Mythische und magische Lieder der Ehsten S. 97. 26 A.

*Ph*ol ende Wôdan	Vol und Wôdan
*v*uorun zi holza:	Fuhren zu Walde,
dô wart demo Balderes *v*olon	Da wart dem Balders Fohlen
sîn *v*uoz birenkit:	Sein Fuſs verrenkt.
thu biguolen *S*inthgunt,	Da besprach ihn Sinthgunt
*S*unnâ erâ *s*uister;	(und) Sonne ihre Schwester,
thu biguolen *F*rîjâ,	Da besprach ihn Frija
*V*ollâ erâ suister;	(und) Volla ihre Schwester.
thu biguolen *W*ôdan	Da besprach ihn Wôdan
sô he *w*ola conda,	Wie er wol verstand.
sôse *b*ênrenkî —	So die Beinverrenkung,
sôse *b*luotrenkî	Wie die Blutverrenkung,
sôse lidirenkî.	Wie die Gliederverrenkung.
bên zi bêna,	Bein zu Beine,
bluot zi bluoda,	Blut zu Blute,
lid zi geliden,	Glied zu Gliedern
sôse gelîmidâ sîn.	Als ob sie geleimt seien.

Die Deutschheit dieses Zaubersegens wird durch die weite Verbreitung desselben in späteren Nachbildungen unter allen germanischen Völkern gewährleistet [1]). Daraus ergiebt sich, dass wie der ehstnische Zauberspruch, so auch jene epische Ueberlieferung der Kalevala auf germanischem Grunde beruht [2]). Zugleich aber erhellt, dass zwischen der Heilung im Merseburger Zauberspruch und der oben besprochenen Weise der Totenerweckung ein wesentlicher Zusammenhang besteht, der aufs Neue den germanischen Ursprung und das vorchristliche Alter der letzteren beweist. Dieselbe ist jedesmal auch Verjüngung. Gradeso heiſst es in der Kalevala:

Lemminkainens Mutter wiegte
Drauf ihr Söhnchen unverdrossen
Wiederum zum frühern Leben,

1) S. Myth.[2] 1181 fgg. Müllenhoff, Zeitschr. f. d. Myth. III, 1. Notes and queries III. 1851, 258. Kuhn, Hagens Germania VII, 425.

2) Nur dass einzelne echt finnische Züge hineinverwebt sind. S. Schiefner, Ueber den Mythengehalt der finnischen Märchen. Mélanges Russes t. II. p. 621.

Wiegte ihn ins frühre Dasein;
Dass er um ein Stückchen besser,
Schöner noch als früher wurde[1]).

Diese Verjüngung stimmt mit der Verjüngung der Greise durch die Ṛibhus, welche einen begrifflichen Zusammenhang mit der Belebung der Kuh nicht verläugnen kann. Anfangs mögen unter den von ihnen verjüngten „alternden Eltern“ die im Frühling neu belebten Wesen Himmel nnd Erde verstanden sein, wie Kuhn meint[2]), später übertrug man diese Mythe auf menschliche Verhältnisse.

Nach dem Merseburger Zauberspruch könnte es scheinen, als sei „Petrus“ im Märchen „vom Bruder Lustig“ an Wôdans[3]) Stelle getreten. Allein, dass hier Thunar gemeint ist und dieser Gott vielleicht in der dem Merseburger Zauberspruch zu Grunde liegenden Mythe in anderen Gegenden das Geschäft verübte, welches hier Wôdan zugeschrieben wird, wird durch einen auf mythischem Grunde ruhenden Schwank des Hans Sachs wahrscheinlich. Christus und Petrus kommen in eine Schmiede, wo sich auch ein alter, von Gebrechen hart gedrückter Bettelmann einfindet. Der Herr erbarmt sich seiner und verspricht ihn zu verjüngen. Er heifst Petrus Kohlen in die Esse legen und die Bälge ziehen. Als das Feuer aufflammt, nimmt er das alte Männlein, schiebts in die Esse mitten ins rote Feuer, dass es darin glühte wie ein Rosenstock. Nachdem trat der Herr zum Löschtrog, zog das glühende Männlein hinein, dass das Wasser über ihm zusammenschlug und nachdem er es fein sittig abgekühlt, gab er ihm seinen Segen. Zuhand sprang das Männlein heraus zart, grade, gesund und frisch, wie von zwanzig Jahren. Als der Schmied nachher mit seiner alten buckligen und halbblinden Schwester dasselbe versu-

1) R. XV, 603 fgg.
2) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 112.
3) Das Auftreten Wôdan's im Merseburger Zauberspruche in einer dem Geschäft der Ṛibhus entsprechenden Rolle hat sein Analogon in dem vorhin nachgewiesenen oftmaligen Erscheinen der Gesellschaft Wôdans, des wütenden Heers, in Sagen, welche in Indien die Ṛibhus auftreten lassen.

chen will, verbrennt er sie[1]). Dieselbe Erzählung kehrt bei Asbjörnsen und Moe wieder[2]). Der mit dem Hammer den Greis verjüngende Heiland, der den schmiedenden Ṛibhus ähnlich ist, vergleicht sich unter den germanischen Göttern nur Thôrr-Thunar, den wir schon in den Märchen vom Machandelbôm und Bruder Lustig als Beleber eines Menschen erkannten. Die Erzählung bei Asbjörnsen und Moe enthält aber noch einen Zug, welchen ich geneigt bin als einen Rest derjenigen Mythe zu betrachten, die der epischen Einleitung des zweiten Merseburger Zauberspruches zu Grunde liegt. Christus nimmt einem Rosse, das beschlagen werden soll, das Bein ab, legt es in die Esse und schmiedet das Hufeisen auf, worauf er es unbeschädigt wieder ansetzt. In Deutschland und Belgien haftet dieselbe Mythe am heiligen Eligius[3]). Vermute ich recht, so war ursprünglich nicht von der Beschlagung des Hufs, sondern von der Heilung eines zerbrochenen Fufses, der vom Gott wieder angeschmiedet wurde, die Rede[4]). Die älteste deutsche Fassung der Sage bei Sebastian Brand, läfst das „lid zi geliden" noch durchschimmern: „Darnach heifs in der künig sein pferd beschlahen mit silberin hufysin. So schneid sant Loy dem pferd die füfs ab nach den gelidern und als er es beschlagen hett, da setzt er im die füfs wider an on allen gebrechen." Wir dürfen uns bei dieser Mythe auch daran erinnern, dass Indra einen Lahmen heilte, die Ṛibhus ein Pferd verjüngten.

Einen entschiedenen Abstand von der germanischen Verjüngungssage[5]) zeigen die Ueberlieferungen des helle-

1) Hans Sachs Kempt. Ausg. IV, 3, 152. 153 KHM. No. 147.

2) Norwegische Volksmärchen, übers. von Bresemann No. 21. S. 148 fgg.

3) Wolf, Beiträge II, 55. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen S. 77. No. 17. Meier, Schwäb. Sagen 293. No. 330.

4) Eine irische Sage, worin nach Wolfs Bemerkung der zerbrochene Fufs eines Pferdes den zerbrochenen Bockschenkel in der Thôrmythe ersetzt, s. Zeitschr. f. d. Myth. I, 215.

5) Hängt mit dieser Anschauung zusammen, dass man im zwölften und dreizehnten Jahrhundert Leichname aufschnitt, das Fleisch mit Wein oder Wasser absott und ablöste und abgesondert von den gesammelten Kno-

nischen Altertums. Wenn bei uns die Wiederbelebung wesentlich auf der richtigen Ordnung des Knochengerüstes beruht, tritt uns dort als die Hauptsache das Kochen des Leibes im Zauberkessel entgegen. Pelops wurde von seinem Vater Tantalos geschlachtet, gekocht und den Göttern zur Speise vorgesetzt. Dêmêtêr verzehrte eine Schulter. Klôthô liefs ihn aber mit einer elfenbeinernen Schulter aus einem reinen Kessel wieder hervorgehen[1]). Mêdeia schlachtet und kocht den

chen begrub? Pabst Bonifaz VIII. untersagte diese Sitte. Nork, Kloster XII, 221. Dieser Gebrauch wurde hauptsächlich angewandt, wenn Jemand in der Fremde starb und seine Freunde oder Verwandten die Knochen in der Heimat bestatten wollten. Ausführlichere Nachrichten über diese Bestattungsweise hat Jaffé in seiner Dissertation de arte medica saeculi XII. Berolini MDCCCLIII p. 27 — 32 gesammelt. Nach der grofsen Pest, welche 1167 das Heer Kaiser Friedrichs I. in Rom ergriff, erzählt der Anonymus Weingartensis (Hess, Monum. Guelf. p. 46) von den dabei gestorbenen Bischöfen und Fürsten „ossa, carnibus per excoctionem consumtis, ad propria reducta esse". Aehnlich wird in der Chronik von Mailros (Fell rer. Angl. Scr. p. 170) berichtet: „Coloniensis electus exstinctus est, et ut ossa a carnibus disjungerentur et Coloniam deferrentur, totus in aquam coctus est". Im Chronicon Siloense 1167 lesen wir: „Daniel Pragensis episcopus ibidem mortuus est, cujus carnes ibi reconditae, sed ossa sunt Pragam delata" Henricus Berchtolgadensis in seiner Historia Salzburgensis ecclesiae p. 212 überliefert: „Cum tanta esset strages in exercitu, multique amicos suos mortuos relinquere in terra hostili erubescerent, cadavera eorum coquere et sale aspergere ac sic secum ad terram patrum suorum reducere cogitabant. Cumque frater quidam fratrem coqueret, alter pro caldario misit summopere rogando, ut sibi mitteretur ad opus simile necessarium, respondit ille: „„fieri non posse eo quod, fratre suo cocto, seipsum prius coqui necesse esset"", quod et factum est". Kaiser Friedrichs I. Leiche wurde nach dem Unglückstag am Seleph 1190 ähnlich behandelt. Benedictus Petroburgensis pag. 566: Totum corpus in frusta sciderunt et carnem ejus coxerunt et ossa ejus extraxerunt et carnes coctas sepelierunt in Antiochia cum cerebro et visceribus; ossa autem ejus secum tulerunt usque ad civitatem Tyri et sepelierunt ea ibi." Chronicon montis Sereni 1190: Translatus est autem a militibus in civitatem Seleph, ubi et intestina ejus humata sunt, corpus vero Antiochiam delatum ibique elixatum est et caro quidem in ipsa civitate terrae tradita ossa vero Spiram reportata et tumulata sunt." (Cf. Vinisauf itinerarium regis Anglorum Richardi ap. Gale hist. angl. Scr. II, 266. Rogerus de Hoveden p. 371. Chronic. Holland 1190).

1) Pindar Olymp. I, 40 fgg. Wie verbreitet und allgemein geglaubt die Sage von Pelops Wiederbelebung war, sieht man daraus, dass an mehreren Orten eine angebliche Schulter des Heros als ὑπόδειγμα diente. In Pisa sollte sie in einer ehernen Lade bewahrt sein (über die Pisaner Pelopssage s. Preller, Griech. Myth. II, 270). Auch zu Delphi rühmte man sich des Besitzes. Ohne die Schulter des Pelops konnte Troja nicht erobert werden;

greisen Aisôn[1]) und ihren Gemahl Iâsôn[2]) in ihrem Zauberkessel, um sie verjüngt aus demselben hervorzuziehn. Peliâs Töchter wünschen ihrem Vater ein gleiches Loos. Nachdem sie ein Böckchen geschlachtet, gekocht und wiederbelebt gesehen, töten sie Peliâs, den Mêdeia zur Rache für Iâsôn unerweckt läſst. Wie die hellenische Sage hienach die Wiederbelebung durch die heilsame Kraft des Wassers und hineingeworfener Zauberkräuter geschehen lässt[3]), die deutsche (vgl. das Märchen vom Bruder Lustig[4])) das Kochen der Glieder nur zu dem Zwecke veranstaltet, um das Fleisch von den Knochen abzulösen, so weicht der Grieche auch darin von den nördlichen Ueberlieferungen (mit Ausnahme des Märchens von Eisenlaci) ab, dass er die Mythe vom fehlenden Knochen, die der Germane von wiederbelebten Tieren erzählt, von aus dem Tode erweckten Menschen oder Heroen bewahrte. Ich mache auſser der Pelopssage, ohne die Mythe vom hölzernen Gliede des Osiris in Betracht zu ziehn, nur Jamblichs Nachricht vom hyperboreischen Apollônpriester Abaris, dem Luftwandelnden (αἰϑροβάτης) namhaft, dem sich Pythagorâs durch eine goldene Hüfte als Wiedergeborener zu erkennen gab[5]). Wir werden sowol die Betrachtung

---

Philoctêt, der sie holen sollte, scheiterte damit bei Euboia. Später fischte sie Damarmenos von Eretria aus dem Meere wieder auf, worauf die Reliquie nach Delphi zurückkehrte. Zu Pausaniâs Zeit fand sie sich hier nicht mehr vor. Noch andere späte Sagen berichten, Abaris habe das Palladium daraus gefertigt und nach Ilium gebracht. Dasselbe wurde in Rom im Vestatempel in einem kostbaren Behältnis aufbewahrt.

1) Ovid Metamorph. VII, 262—269. Ovids Quelle sind die Nosten. Beim Plautus (Pseud. II, 280) sagt ein Koch:

Quia sorbitione faciam ego te hodie manu
Item, ut Medea concoxit senem.
Quem medicamento et suis venenis dicitur
Fecisse rursus ex sene adolescentulum,
Ita ego te faciam.

2) Euripid. Medeae argum. Schol. Aristoph. equit. 1332. Iâsôns Verjüngung zeigt auch eine Hydria im British Museum. Sam. Birch the youth of Iason renewed by Medeia. Classical museum X, 417. Archaeolog. Zeit. IV, 287.

3) Vgl. jedoch Varro, Marcipor s. v. puellus: Peliam Medeae permisisse, ut se vel vivum degluberet, dummodo se redderet puellum.

4) S. jedoch auch Meier, Märchen S. 216.

5) Jamblich, de vita Pythagorae cap. 28.

der griechischen wie auch der deutschen Sagen später von einer andern Seite aufnehmen.

Ich muss, um auf den Ausgangspunkt der Untersuchung in diesem Abschnitt zurückzukommen, noch erwähnen, dass Kuhn die von den Ṛibhus wiederbelebte Kuh für die Erde hält, weil dieselbe in zwei von ihm beigebrachten Vêdenstellen ein der Erde zustehendes Epitheton viçvarûpa allgestaltig führt[1]). Dieses Beiwort führen jedoch auch andere Wesen z. B. Vâj. IX, 19 der Himmel, sonst der leuchtende Sonnengott Tvashtṛi, der Meister der Ṛibhus. Ebenso passend kommt der Wolke die Benennung allgestaltig zu. Wir brachten schon oben S. 43 ein Zeugnis dafür bei, dass die von den Ṛibhus belebte Kuhhaut die Wolke bedeutete. Dass wirklich die himmlische Wolkenkuh ursprünglich gemeint war (später mag bisweilen grade das Beiwort viçvarûpa die Auffassung der Kuh als die im Frühling neu belebte Erde misverständlich veranlasst haben) beweist der in den entsprechenden deutschen Sagen mit Entschiedenheit ausgesprochene Zug, dass das wilde Heer die Kuh mit in die Wolken fortreifst und von dort ausgemolken zurücksendet. Dass aber die vom wilden Heer und somit auch die von den Ṛibhus belebte Kuh mit der von ihm gemolkenen identisch ist, geht aus den S. 58 angeführten Schweizersagen zur Genüge hervor.

e) Wenn die Wolken lange regenlos am Himmel stehen und nicht ihre belebenden Güsse zur Erde niedersenden, glaubte man in Indien, dass ein feindlicher Dämon Vṛitra, der Umhüller, sie gefangen halte. Es hiefs, Vṛitra habe die leuchtenden Kühe des Himmels geraubt und in eine Höle verborgen. Da entsandte Indra die Götterhündin Saramâ, um die geraubten Tiere wieder aufzuspüren. Diese hört das Gebrüll der Rinder, auch zeigen sich die Spuren ihrer Hufe erkennbar[2]). Indra wird benachrichtigt

1) Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV, 112.
2) Ṛigvêda, Rosen h. VI, 5.

und befreit die Kühe aus ihrer Gefangenschaft. Oft sind in diesem Mythus die Wolken nicht als Kühe gedacht, sondern als himmlische Frauen (gnâ Frau, patnî Herrin, dêvapatnî Göttergemahlin sind ihre Epitheta), welche Vṛitra fesselt und in seine finstere Bergeshöle oder Wolkenburg einsperrt. Durch Vṛitras Tod befreit Indra die gefangenen Göttinnen. „O Indra, den die falben Rosse ziehen, die himmlischen Frauen haben deine Gewalt gepriesen, da sie von Vṛitra gefesselt durch dich sich befreit sahen und ihren Lauf fortsetzen konnten [1].“ „Die Dâsapatnîs von Ahi (dem Drachen d. i. Vṛitra) bewacht standen da, die Wasser eingesperrt wie die Kühe von Paṇi; die Höle der Wasser, welche verschlossen war, auf hat er (Indra) sie gethan, als er Vṛitra schlug.“ „Als du, o Stier der Weisen (Indra), kräftiger Zerstörer der Feinde (vṛitrânâm) warst, da befreitest du die gehemmten Ströme, ersiegtest die vom Bösen beherrschten [2].“ „Die Schlange (Ahi), welche sich erhoben, sich über die Fluten gelagert, die Gewaltige überwand mit Gewalten Indra.“ Den Zusammenhang der beiden Personificationen der Wolke als Kühe und Nymphen (Apsarasen) zeigt deutlich eine Stelle aus Paṇini, welche Weber mitteilt [3]): „Die Gandharven melkten die Apsarasen.“ Noch in dem späten Gedicht Ṛitusamhâra werden die Wolken den Brüsten einer schwangeren Frau verglichen [4]). Indras Reichtum verleihende Kuh Kâmadhênu oder Surabhî (die Wolke) wird nach der jüngeren Mythologie der Inder mit einem weiblichen Menschenhaupt und drei Schwänzen abgebildet, wie sie einem Kalbe die Zitzen reicht [5]).

Die himmlischen Wassergöttinnen galten bald als die Gemahlinnen der Götter, bald — weil Vṛitra sie dazu ge-

---

1) Ṛigv. Langl. III, 6, 4, 7.

2) S. Kuhn, Zeitschr. für vergl. Sprachf I, 465 fgg.

3) Vâjasaneyisamhitae spec. I. p. 3. Vergl. Kuhn, Zeitschr. für vergl. Sprachf. I, 529.

4) Ṛitusamhâra ed. Bohlen p. 53. Pott, Zeitschr. für vergl. Sprachf. IV, 424.

5) Moore, Hindu-Pantheon 141.

zwungen hatte — als Gemahlinnen des Wolkendämons, woher sie Dâsapatnîs „die vom Feinde Beherrschten“ oder „die Gattinnen des Feindes“ hiefsen[1]). Als solche stehen sie mitunter auf Vṛitras Seite. Es wird von Vṛitras Mutter gesprochen, die ihn vergeblich zu schützen sucht, von Vṛitras Weibern, die er umsonst im Kampfe zu Hilfe ruft. Es ist klar, wie man bei der Flüssigkeit, welche die mythischen Vorstellungen jener Urzeit noch hatten, den Kampf des Indra gegen den die Wasser zurückhaltenden Dämon mitunter zu einem Kampfe gegen die Wasser selbst als Gattinnen des Feindes machen konnte. Entsprechend sind bisweilen die Himmelskühe die Bekämpften, weil sie ihre Milch zu spenden verweigern. „Mit der gewohnten Weisheit, o Indra, schlage du sammt den Maruts die Kühe, welche ihre Milch zu spenden verweigern[2]).“ Dieselbe Vorstellung ist anders ausgedrückt, wenn es heifst, Vṛitra umhülle sich mit der Wolke ja wenn das Wort vṛitra einigemale sogar appellativ als Bezeichnung der Wolke gefunden wird. Gegen den Dämon zieht Indra zu gewaltigem Kampfe heran. Vṛitra stirbt und sinkt als Regen in Gestalt einer Schlange A h i s, griech. ἔχις, zur Erde herab. Daher führt Vṛitra das Beiwort A h i s und beide Namen wechseln in den Liedern ab. Der Kampf Indras mit dem Wolkendämon muss als sehr hartnäckig gedacht sein. Vṛitra setzt B l i t z, D o n n e r und R e g e n mit Gekrach dem Gotte entgegen. Der Streit dauert einige Tage. Endlich sinkt jener von des Gottes Donnerkeil getroffen mit z e r b r o c h e n e r S c h u l t e r hin, wie ein Waldbaum unter dem Axtschlag fällt[3]). Ein andermal heifst es: Indra brach des Vṛitra Macht mit s e i n e m G e s c h o s s des V ṛ i t r a Geschoss besiegend, grofs ist seine Stärke[4]). In dem Indravijaya, einer Episode des Mahabhârata[5]), wel-

1) S. Zeitschr. für deutsche Mythol. III, 375.
2) Ṛigv. Langl. II, 4, 4, 8.
3) Ṛigv. Rosen h. XXXII.
4) Ṛigv. Rosen h. LXXX, 10.
5) Ed. A. Holtzmann, Karolsr. 1841.

cher uralte Ueberlieferungen zu Grunde liegen, wird erzählt, dass Tvashtṛi zu Indras Vernichtung, weil dieser seinen Sohn getötet, den Vṛitra erzeugte. Dieser verschlang Indra, worauf die Götter die Gṛimbikâ (das Gähnen) erschufen, mit deren Hilfe der Götterfürst aus Vṛitras Munde entflieht. Der Kampf entbrennt von Neuem und führt zur Vernichtung des Dämons. In den Vêden ist es Tvashtṛi, der dem Indra den Donnerkeil schmiedet. Wenn hier Vṛitra als sein Sohn erscheint, so birgt sich darin eine Erinnerung der Sage daran, dass derselbe auch des Gewitterfeuers mächtig war. Der Streit zwischen ihm und dem Donnergott wurde Blitz gegen Blitz geführt.

ee) Auch im germanischen Mythus wechselte die Anschauung der Wolke als Kuh mit der als Jungfrau oder Weib. Zunächst weise ich darauf hin, dass die Elfenrinder, in denen wir die Wolkenkühe erkannten, als Elbe selbst d. h. als von Hause aus eigentlich als menschlich gestaltete Wesen gedacht wurden. Als Thôrodds Amme in der Eyrbyggjasaga das Gebrüll des Elfenkalbes vernimmt, sagt sie: „Das ist das Blöken eines Elfen und keines irdischen Wesens.“ Ólafr Pâ hatte einen schönen apfelgrauen Bullen, Harri geheifsen, der vier Hörner trug. Das vierte kam zwischen den Augen heraus und hiefs brunnvaka (Brunnenbrecheisen)[1]), denn er brach mit ihm Brunnenlöcher durchs Eis. Als Harri 18 Jahre alt war, fiel Brunnvaka ab und Ólafr schlachtete den Stier. Nachts darauf träumte ihm, eine grofse zornige Frau komme zu ihm und schelte ihn, dass er ihren Sohn Harri habe töten lassen, dafür solle er seinen eigenen Sohn im Blute sehen. Das erfüllte sich auch[2]). Frotho III. wurde nach Saxo[3]) von einem in eine Meerkuh verwandelten Zauberweibe getötet. Bei Eisenach[4]) geht eine feurige Kuh

1) vaka bedeutet ein Loch ins Eis schlagen.
2) Laxdælasaga cap. 31.
3) Saxo ed. P. E. Müller V, 256. Vergl. Thiele Danske folkesagn [2] I, 15 fgg.
4) Bechstein, Sagenschatz des Thüringer Landes I, 126.

um, welche sich in ein altes mit einer Ofengabel bewehrtes Weib verwandelt. In Iserlohn findet sich, in einem Gässchen in den Weingärten, eine Kuhtrappe. Zur Zeit der Sündflut, als die Steine noch weich waren, hat eine Kuh, auf der eine Zauberin ritt, diese Trappe getreten[1]). Ein Zwerg erscheint mit einem Kuhfufs und einem Pferdefufs[2]). Das Alp, ein schlesisches Schimpfwort, wird besonders für die Kühe gebraucht[3]). In der Stammsage der Mërwinge steigt ein alter Meermann als Stier aus den Wogen des Meeres und überwältigt Clôdjos königliche Gemahlin[4]). Elfrinder verwandeln sich in Mäuse und verschwinden im Berg[5]). Mäuse sind aber Elbe oder Seelen[6]). Hienach sind die Wolkenkühe als Gestalten zu betrachten, welche Elbe oder Seelen annehmen, eine Vorstellung, deren Verständnis uns offen liegt, wenn wir uns daran erinnern, dass die Ṛibhus, Maruts und Pitṛis so wie die ihnen entsprechenden Elbe und Geister des wilden Heers, statt in dem himmlischen Lichtlande zeitweilig ihren Sitz in der dasselbe von der Erde trennenden Wolkenschicht aufschlagen. Somit erklärt sich, warum der Donnerkeil ndd. maretett, Mârenzitze, bei den Lithauern Laumês papas, Brustwarze der Laumê[7]), Laumês spengs, der Laume Zitz, kauk spennis, Zitze der Alraun heifst[8]). Als drückende Mâr erscheint die Kuh in der ostpreufs. Redensart „die schwarze Kuh hat ihn gedrückt

1) Mitteilung Fr. Woestes.
2) Myth.[2] 979.
3) Weinhold, Zeitschr. für deutsch. Altert. VII, 13.
4) Grimm, Deutsche Sagen II, 72, 419.
5) Faye, Norske Sagn 38.
6) Seelen als Mäuse s. Schambach und Müller, Niedersächs. Sag. S. 337. No. 246. Grimm, Deutsch. Sag. I, 335. Wolf, Hessische Sag. 60. No. 95. Praetorius, Weltbeschr. I, 40 fgg. Nork, Mythologie der Volkssagen 404. Pröhle, Harzsag. S. 68. Vgl. Paul Diac. histor. Langob. III, 34. Mâr als Maus s. Sommer Sag. 46. No. 40. Weifse Frau als Maus Schambach und Müller S. 269. No. 7. Elbe halten zur Julzeit in Mausgestalt Umzug. Deswegen darf man in den Zwölften die Maus nicht beim rechten Namen nennen, sondern muss bönlöper (Bodenläufer) sagen. Schwarz, Der heutige Volksglaube S. 30. Hexen machen Mäuse d. i. böse Elbe.
7) Jordan, Neue preufs. Provincialblätter II, 380. No. 24.
8) J. Grimm, Namen des Donners S. 19.

d. i. er hat viel Ungemach ausstehen müssen[1]). Unsere Volkssage weifs sehr viel von weifsen lichten Frauen oder Jungfrauen zu erzählen, welche in einem Brunnen, Berg oder einer verfallenen verwünschten Burg wohnen. Kuhn hat bereits überzeugend bewiesen, dass diese weifsen Frauen keine anderen als die indischen Wasserfrauen sind und Brunnen, Berg und Burg Darstellungen oder Symbole der Wolke waren[2]). Aus diesen weifsen Frauen haben sich in der germanischen Mythologie, wie längst anerkannt ist, die meisten Göttinnen, ihre Begleiterinnen z. B. die Walküren (valkyriar) und ein Teil der Elbe hervorgebildet. Somit gewinnt die Vermutung Finn Magnussens Wahrscheinlichkeit, der auf die Göttin Freyja bezieht, was von Maria erzählt wird, sie habe einmal aus ihrer Mutterbrust Milch auf die Erde fliefsen lassen und sogleich sei in allen Bergspalten das saftige Kraut polypodium vulgare, Marie-bregne, Sireldrikk, Syrildrod aufgeschossen[3]). Zusammenhang hiemit wird haben, dass die Göttin Përahta in Baiern Bertha mit der eisernen Zitze heifst und dass in der Altmark die Roggenmuhme mit ihren langen Zitzen ein kinderschreckendes Gespenst ist[4]). Eisenbertha geht auch in Baiern noch mit der Kuhhaut um. Ebenso trägt die nordische Göttin Huldra einen Kuhschwanz[5]) und derselbe Kuhschwanz ist das Kennzeichen der unterirdischen Bergfrauen, der einstigen Bewohnerinnen des himmlischen Wolkenberges[6]). Die der Huldra in Deutschland entsprechende Göttin Holda wohnt, wie wir weiterhin darlegen werden, im Kinderbrunnen, d. i. der Wolke, zu der die See-

1) Hennig, Preufs. Wörterb. 138. Vergl. die schwarzen Rinder der Riesen. Vgl. auch Zeitschr. f. d. Myth. I, 271.

2) Zeitschr. für deutsche Mythol. III, 368 fgg.

3) Wille bescrivelse over Sillerödს praestegjeld p. 123. Dybeck Runa 1850, 18. Lex. Mythol. 361. Syrildrod ist = Sýrhillðarrödd, Syrhildswurzel. Sýr und Hillðr sind Beinamen Freyjas. Siehe Zeitschr. für vergl. Sprachf. V, 171.

4) Kuhn, Märk. Sagen 372.

5) Faye, Norske Sagn 39, 42.

6) Faye, Norske Sagn 24, II.

len als Lufthauch emporschweben, um auf dem Schofs der Göttin zu weilen, bis sie der Storch den gebärenden Müttern zu neuer Geburt auf die Erde zurückbringt. Wie wir hier die höchsten Göttinnen des germanischen Altertums als Wasserfrauen auftreten, zugleich aber meistens in einigen Attributen die Kuhgestalt der Wolke bewahren sehen, heifst mit jener schon öfter beobachteten Uebertragung des Himmlischen auf das Irdische der Stier Reginn d. i. Gott[1]). Nach diesen Erläuterungen kann ich zu der Erklärung übergehn, dass die Vṛitrasage sich in verschiedenen Gestalten im germanischen Mythus erhalten hat. Schon Zeitschr. für deutsche Mythol. II, 313 fgg. habe ich ausgesprochen, Ahis sei unserer Götterlehre unverloren. Er findet sich in einem Wesen wieder, das den altgermanischen Namen Âgias, Ôgias, goth. Ôgeis, führte, woraus altsächs. Agi, altnord. Oegir, ahd. Aki und Uoki wurde[2]).

1) S. Skáldskaparm. cap. 75. Sn. E. A. Arnamagn. I, 587. Die oben besprochene teilweise Bedeutung der Elbe als Wolkenwesen ist auch bereits von Lauer, System der griech. Mythol. 184 scharfsinnig erkannt, indem er mit den elbischen Katzen (Hexen), Heinzelmännchen, Katzenbutzen (vergl. Myth.[2] 471, 473, 474. Zeitschr. für deutsche Myth. II, 197) die Ausdrücke Bullerkater, Bullerluchs = Gewitterwolke vergleicht und dazu noch den Namen der dunkeln Wolke pōpel bei Reinwald, Westerwäld. Idiotic. II, 78 stellt.

2) Schon Kuhn wies nach (Zeitschr. für vergl. Sprachf. III, 65), dass Ahis aus einer älteren Form Anhis hervorging, woraus mit Ausfall des Nasals, Verlängerung des vorstehenden Selbstlauters und Erweiterung des Suffixes i in ja die germanische Form Âgias, Ôgias erwuchs. Dass nach dem Zeugnis der besseren Handschriften altnordisch nur die Form Oegir, nicht Aegir vorhanden war, zeigt P. A. Munch, Nordmændenes ældste gude og heltesagn p. 36. Die Verschiedenheit des Themas tut der Identität der Namen Ahis und Agi durchaus keinen Eintrag, eine solche ist bei mythischen Namen in der germanischen Sage sehr häufig. S. Zeitschr. für deutsche Myth. III, 144. Gegen unsere Gleichstellung Oegirs mit Ahi, Anhi könnte sprechen, dass die ags. Poesie die Worte eagorstreâm Andreas 258. 441, êgstreâm Beov. 1148, Elene 66. 241 für Meer verwendet, deren erster Teil unmittelbar auf goth. agan, ôg, ôgun, agans zurückzuführen scheint und die gleiche Etymologie für Oegir wahrscheinlich machen könnte, so dass dieses Wort zwar noch immer etymologisch mit der in Âhi zu Grunde liegenden Wurzel añh (Zs. f. vergl. Sprachf. I, 152 zusammenhinge, aber einfach den Erschrecker, den „Fürchtenmachenden" bedeutete. Vgl. hvîlum upastôd of brimes bôsme on bâtes fäðm êgesa ofer ýðlid. Andr. 443. Härn eft onvand âr ŷða geblond, égesa gestilde vidfäðme væg, vaðu svederodon. Andr. 531. Gegenüber den oben besprochenen mythologischen Tatsachen jedoch wird es

Ursprünglich bezeichnete dieser Name bei uns ebenso wie in Indien den als Regenschlange zur Erde niederstürzenden Wasserdämon[1]). Als die Germanen vom Binnenlande ans Meer vorrückten, sank der Wolkendämon Agias zum Meergott herab, grade so wie in Indien der vêdische Gott des weltumgebenden Himmelsmeeres Varuṇa, der in Griechenland als Himmelsgott Uranos fortbestand, in späterer Zeit zum Herrscher des indischen Oceans erniedrigt ist. Auch Ahis selbst erfuhr bei den Indern diesen Niederschlag. In einer Stelle in Yâskas Nirukta[2]) z. B. bedeutet ahi Wasser. Als Meergottheit spaltete sich Agi in zwei Gestalten. Als erste ist der Meerriese Oegir, alts. Agi zu nennen, nach dem die Eider Oegisdyr Agidora (Türe zum Meergott) heifst. Dass Oegir nicht göttlicher Abkunft war, weifs die altnordische Sage noch zu berichten, sie zählt ihn dem Riesengeschlecht, den Feinden der Götter bei. Er wohnt in einem unterseeischen Palast, wo Gold statt brennenden Lichtes diente.

---

wahrscheinlich, dass êg, êgor, eagor nur volksetymologische Umdeutungen des nicht mehr verständlichen alten Namens Êge waren. Oder sind es selbständige, von jenem späteren Verbum unabhängige Bildungen von âgi, agi = ahi, Drache, Würger?

1) Zu skr. ahis, gr. ἔχις anguis gehört durch Weiterbildung mit l griech. ἔγχελυς, lat. anguilla, deutsch âl, Aal, dem der ursprüngliche Sinn „kleine Schlange" einwohnt. Wie der Regen als herabstürzende Schlange Ahis gefasst wurde, sagt noch heute der niedersächsische Bauer vom Wasserlassen der Kinder „ênen âl lôpen lâten." BR. NS Wb. I, 10. Der Inselschwede sagt: Die Schlangen seien mit dem Aal verwandt und daher essen die Schweden auf der Insel Worms keine Aale. Als nämlich die Schlange die Ureltern im Paradiese verführt hatte, richtete sie sich stolz empor. Da nahm Jesusvater (Gêsfâr) einen Stab und schlug sie mitten durch, so dass das Kopfende auf die Erde, das Hinterteil ins Meer fiel. Aus letzterem wurde der Aal, aus ersterem eine Schlange, von der alle lebenden abstammen. Russwurm, Eibofolke II. §. 356, 8. S. 189. In mehreren niedersächsischen Sagen (z. B. Köster Altertümer, Geschichten und Sagen von Bremen und Verden S. 217. 236) kehrt der Zug wieder, dass aus den Rissen am Boden der Küche, oder aus den Aschen- und Feuerkuhlen grofse Aale hervorkriechen, ihnen nach ein Wasserstrom hervorquillt und eine ganze Gegend unter einem See begräbt. Ganz analog heifst es in vielen oberdeutschen Sagen, dass ein Drache im Berge sitze, dessen Hervorbrechen den Anfang einer grofsen Wasserflut bezeichne. Diese Züge sind, wie einmal weiter auszuführen sein wird, irdische Localisierungen der Regenschlange.

2) Ed. Roth 1852, S. 7.

Wenn dies nun auch eine spätere Ausschmückung der Sage sein könnte, erfunden zur Erklärung, wie Oegirs Halle, zu der der Sonnenschein nicht dringen mochte, Licht empfing[1]), so scheinen doch Oegirs Diener Eldir und Funafengr (Feueranmacher und Glutaschenauffänger) auf eine Gestalt des Mythus hinzudeuten, nach welcher Oegir mit den Gewalten des Feuers zu tun hatte. Wohin anders könnte die Vermutung leiten als auf den mit dem Gewittergott Blitz gegen Blitz kämpfenden Wolkendämon? Rân (Rahana?) ist Oegirs Gattin; man dachte sich ihren Sitz als eine schöne unter dem Wasser gelegene Wiese, auf der die Seelen spielen, wie Wolf sehr wahrscheinlich gemacht hat[2]). Eine solche Wiese befindet sich auch unter dem Kinderbrunnen der Holda und dies veranlasste schon Wolf Verwandschaft zwischen Holda und Rân anzunehmen. Er hat vollkommen Recht, denn Holda und Rân sind nur verschiedene Spaltungen der einen himmlischen Wasserfrau, welche in der Wolke die Seelen um sich versammelte; Rân ist Dâsapatnî, die vom bösen Dämon zur Gemahlin gemachte Apsarâ. Dass Rân früher als Wolkengöttin verehrt wurde, beweist der Umstand, dass ihr Name, der isländisch Raun ausgesprochen wird, sehr frühe durch die Karelier übernommen und zur Bezeichnung der Akka, die die Gemahlin ihres Donnergottes Ukko war, angewandt wurde: „Wenn Rauni, Ukkos Gattin, donnerte, so donnerte auch Ukko selbst“ [3]). Diese Uebertragung hätte natürlich nicht stattfinden können, wenn Rân nicht einst in der Wolke oder wenigstens überhaupt in den Regionen des Himmels ihren Sitz hatte[4]). Ihr Name Rân,

1) Doch erinnere man sich, dass auch Poseidôn zu Aigai in goldener Königsburg wohnt, goldmähnige Rosse anschirrt, eine goldene Geissel schwingt und sich selbst in Gold hüllt, was nach Kuhns eingehenden Untersuchungen Zeitschr. für vergl. Sprachf. I, 456 auf eine ursprüngliche Gestalt des Gottes hinweist, in der er mit dem im Wolkengewässer wohnenden indischen Sonnengott Savitṛi verwandt war.

2) Beiträge I, 195. Vgl Zeitschr. f. deutsche Myth. III, 93.

3) Agricola über die Abgötter der Finnen im Daviden psaltari ed. 1551.

4) S. Finn Magnussen Eddalæren og dens oprindelse cap. 4. S. 247. Castrén, Finnische Mythologie, übers. von Schiefner S. 34.

Raub, erklärt sich dann daraus, dass die Wolkengötter die in menschliche Körper eingetretenen Seelen sobald wie möglich wieder zu sich zu ziehen, zu rauben trachteten. Thôrs Feindschaft gegen Oegir ist nur noch in schwachen Spuren in der Edda bewahrt. Aber doch steht der Donnergott in deutlichem Gegensatz gegen ihn, wie Indra gegen Ahis. In der Hŷmisquiða 1 heifst es: ihm (dem Oegir) sah in die Augen Ôðins Sohn (Thôrr), der Ungestüme schuf Angst dem Riesen. Nach dem Harbarðshliôð 27—29 bekämpft Thôrr auf Hlêsey Riesenweiber, die ihm mit Eisenkeulen trotzten. Hlêr ist Beiname Oegirs und Hlêsey sein Sitz, der ursprünglich himmlisch als die Wolke zu denken ist[1]). Die Riesenweiber scheinen zu Oegirs Sippe zu gehören, wie in den Kampf des Indra mit Vṛitra oder Ahis dessen Mutter verwickelt ist[2]). Dem

1) Dies deutet auch eine dänische Sage bei Langebeck (scriptor. rer. Danic. I, 225, 80) an, wonach Snio, Snær, der Schnee ein Hirte des Riesen Lœ (Hlêr) auf Lœsö (Hlêsey) war. Möglicherweise indessen ist die Sage ganz jungen Ursprungs und Uhland hat Recht, der (Mythus von Thôrr 38) in Snio hier das „Schneetreiben vom Meere her" erkennen will. Doch giebt es selbst (a. a. O. S. 101) zu: „Der Riese Snio war ein Wolkenhirte."

2) Diese Mutter drängt mir eine Vermutung auf, die näherer Erwägung wert scheint. In vielen Volkssagen und Redensarten (Myth.[2] 958 fgg.) ist von des Teufels Grofsmutter die Rede, engl. the devils dam, wo unter dem Teufel zweifelsohne Loki zu verstehen ist. Sollte diese Gestalt mit Vṛitras Mutter identisch, Loki selbst aus einem dem Vṛitra entsprechenden Wesen entwickelt sein, wie Oegir aus Ahis entspross? Sein Name Loki, der Beschliefser, erklärt sich am einfachsten, wenn wir annehmen, dass er ursprünglich die himmlische Wolkengöttin in seiner Burg einschloss, das Regenwasser von der Erde zurückhielt. Nun erscheinen in denjenigen Märchen, welche nach meiner Auseinandersetzung (Zeitschr. f. d. Myth. II, 337) Loki zu bergen scheinen, statt der alten Grofsmutter ebenso oft geraubte Königstöchter, welche dem Teufel in seiner Höle die Wirtschaft führen müssen, ja dieser führt Drachengestalt, was auf Ahis hinweist; aber auch an Lokis Benennung im Höstlöng öglis barn, Sohn der Schlange und Sohn der Nâl (nach Weinhold, Zeitschr. f. d. Altert. VII, 6 = ahd. nadala, Schlange) erinnert. Sein Vater Farbauti, der „Fährmann, Ruderer", weist auf das himmlische Gewässer. Dass dieses, welches, wie schon mehrfach erwähnt wurde, Seelenreich war, gemeint ist, ergiebt auch der von W. Müller (Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen 376) geführte Nachweis, dass Lokis Aufenthalt in den vorhin erwähnten Märchen das Totenreich sei. Wir werden weiterhin sehen, dafs Vṛitra auch die Gestirne verbirgt, welche Indra erst wieder leuchtend am Himmel heraufführt. Gradeso rät Loki Freyja, Sonne und Mond den götterfeindlichen Riesen zu überliefern; ja er stiehlt

Oegir steht ein unsichtbar machender Helm zu, der den Namen Oegishjâlmr führt. „At bëra Oegishjâlm“ heifst

Freyjas schimmerndes Halsband Brisingamene. Als Gegner Thôrs, wie Vṛitra als Indras Feind, erscheint Loki bei jeder Gelegenheit. Auf seine Veranlassung lahmt der Bock des Gottes (Hŷmisqu. 36). Nach einer andern Gestalt der Sage stiehlt er ihn, wovon er þjofr hafrs heifst (Skâldskaparm. k. 75. Sn. E. I, 268). Er verlockt Thôrr ohne Gürtel und Stärkehandschuhe nach Geirröðsgârðr zu gehen. Thôrs Gemahlin, Sif, schneidet er das Haar ab d. i. er verbirgt die Sonnenstrahlen (Zeitschr. f. d. Myth. II, 339). Bei allen diesen Gelegenheiten und bei Oegirs Gastmahl zwingt ihn Thôrr, vor dem er Furcht hat, zur Bufse.

Schweig unreiner Wicht (sagt Thôrr),
Sonst soll mein Hammer
Mjölnir den Mund dir schliefsen.
Vom Halse hau ich dir
Die Schulterhügel,
Dass dich das Leben lässt.

Endlich fängt ihn Thôrr im Franângursfors und fesselt ihn. Eine andere Gestalt der Sage vom Gegensatz Lokis gegen den Gewittergott scheint sein durchgehender Kampf mit Heimdallr, von dem wir (Zeitschr. f. d. Mythol. II, 309; III, 117) zu beweisen suchten, dass er in alter Zeit Herr des Blitzes und Donners war. Dass Loki wie Vṛitra Blitz gegen Blitz zu kämpfen verstand, dürfte die nordjütische Redensart von Dünsten, die an heifsen Tagen auf der Erde schweben: „Lokke driver idag med sine geder“ (Loki treibt heute seine Geifse aus) beweisen. Hiezu bemerkt schon Weinhold (Zeitschr. f. d. Altert. VII, 85): „Letztere Redensart führt auf die Vermutung, dass Loki gleich Thôrr mit einem Bocksgespann fuhr, also Gewittergott war, worauf schon der Speer Gûngnir, den er für Ôdhinn von den Zwergen schmieden liefs, hindeutet.“ — Wie stimmt aber mit unserer Ansicht zusammen, dass Loki Thôrs Gefährte, wenn gleich ein hinterlistiger ist? Dieser Zug gehört, wie auch Weinhold mit Recht bemerkt, einer sehr jungen Zeit an und ist auf dieselbe Weise entstanden, wie in dem Indravijaya Tvashṭṛi, der dem Indra ursprünglich gegen Vṛitra den Donnerkeil schmiedet, des letzteren Vater wurde. In anderen Mythen der späteren Inderzeit trat das entgegengesetzte Verhältnis ein. Der Kampf Indras mit dem Wolkendämon Vṛitra, oder wie er auch heifst Vala, Bala wurde andern Göttern, die stärker im Cultus hervortraten, darunter vorzüglich dem Sonnengott Vishṇu übertragen. Die Sage, welche die Erinnerung festhielt, dass Indra einst der Bekämpfer war, machte ihn nun aus Eifersucht zum Helfer der Dämonen (Moor, Hindu-Pantheon 187. 286). Als in Deutschland die alte Gestalt des Wolkendämons sich in mehrere Personen spaltete, mufste diejenige Hypostase desselben, welche am meisten von der Gewitternatur beibehielt, Gesell des Donnergottes scheinen, während sein Kampf mit demselben sehr verdunkelt wurde. Mit der angenommenen Grundbedeutung Lokis stimmt auch die Mythe, dass er der Vater des Wolfes Fenrir, der dem leuchtenden Himmelsgott Tyr (Tius, Dyâus, Ζεύς, Jupiter) die rechte Hand verschlingt, der Totengöttin Hel und der Miðgarðsschlange, endlich Grofsvater der Sonne und Mond verschlingenden Wölfe Sköll und Hati ist. Weiter unten wird bewiesen werden, dass der Miðgarðswurm und Ahis identisch waren. Hel scheint mir mit der Seelengöttin Holda ursprünglich eins. Sie ist die geisterbergende Wolke als dâsapatni gedacht. Während Holda und Freyja die lichte freundliche Seite der

„überall Schrecken verbreiten.“ „Han er undir Oegishjâlmi“ „er ist jedem furchtbar.“ Diesen Helm trug der

---

Vorstellung bewahrten, war Hel eine düstere Localisierung derselben, welche eintrat, als das Bedürfnis erwachte die verschiedenen Seelensitze nach ethischen Rücksichten bestimmter zu scheiden. Als Dämon, der den Regen und die Lichtstrahlen in ihrem Wege zur Erde aufhält, ist Loki den lichtfeindlichen Wesen Fenrir, Sköll, Hati verwandt. Man erinnere sich, dass A. Kuhn versucht hat etymologischen Zusammenhang zwischen Fenrir und den Paṇis nachzuweisen (Zeitschr. f. d. Altert. VI, 134), dämonischen Wesen, welche nach einigen Sagen an Vṛitras Stelle den Raub der Himmelskühe vollziehen — Loki wird als Fisch im Franângurfors von Thôrs gefangen und verbirgt im færœischen Volkslied von Skrýmsli einen verfolgten Knaben im Fischrogen. Auch heifst er der Vertraute des Wallfisches mâlunautr hvals (Skâldskaparm 120). Das weist auf Fischgestalt des Gottes. Zum Verständnis dieses Mythus dürfte die von mir (Zeitschr. f. d. Myth. II, 313 fgg.) nachgewiesene Auffassung des Midhgardhswurms d. i. der Regenschlange als Fisch dienen können. Ich weifs nicht, ob es geraten ist ein Siebenbirgisches Tiermärchen aus Mühlbach herbeizuziehen (Haltrich, Zur deutschen Tiersage S. 70. No. XLVII), das die Verzehrung einer Kuh (der Wolkenkuh?) durch einen Fisch (Ahis?) erzählt. Die Büffelkuh kommt an ein Bächlein, in dem ein klein winziges Fischchen wohnt, um zu trinken. Da sagt der Fisch, als die Kuh viel getrunken, sie solle nun einmal aufhören, sonst komme er aufs Trockene und müsse sterben. Die Kuh trinkt trotzdem fort. Da springt der Fisch zornig aus der Flut und verschlingt die Kuh. — Wenn Loki als Stute mit dem Hengst Svaðilfari sich begattet und Ôdhins Ross Sleipnir gebiert (Gylfag. 42) und wenn es an einer anderen Stelle von ihm heifst, dass er 8 Winter (die 7 oder 8 Wintermonate) unter der Erde als milchende Kuh und als Weib zubrachte (Oegisdr. 23), so geht das auf die S. 38 fgg. nachgewiesene Kuh- und Rossgestalt der Wolke, welche als Regen niedergeströmt in der Unterwelt weilte (vgl. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 466). Auch Vṛitra heifst bisweilen Stier oder Kuh. — Dem Vieh verderbliche Kräuter heifsen Lokis Hafer, in Nordjütland polytrichum commune, in Dänemark avena fatua und rhinantus christa galli (Myth.[2] 221. Weinhold a. a. O. 85). Ursprünglich war Loki den Wolkenkühen verderblich. — Wenn die Sonne Wasser zieht, also regenlose Wolken bildet, sagt man „Loki fer yfir akra, Loki fährt über die Aecker oder Locke dricker vand“ Loki trinkt Wasser. Ins Gewicht fallen darf, dass Oegir der Einzige ist, dem Loki beim Göttergastmahl, wo er alle Âsen beschimpft, nicht zu nahe tritt. Nachdem auch der fromme Baldr durch Lokis Ränke umgekommen ist, fesselt diesen Thôrr und bindet ihn in einer Höle über drei Felsen fest. Ueber seinem Haupt befestigen die Götter einen Giftwurm, dessen Geifer ihm stets ins Angesicht träufelt. Sein Weib Sigyn hält ein Becken unter die Gifttropfen. Wenn die Schale voll ist und überläuft, so dass das Gift ihm ins Angesicht tropft, sträubt er sich so heftig, dass die ganze Erde erschüttert wird. Das nennt man Erdbeben. So liegt er bis zum Weltende. Dann kommt er los und führt den Untergang der Götter herbei. Darum sagt man von gefahrvollen Lagen im Norden „Loki er ur böndum“ Loki ist aus den Banden, bei uns „der Teufel ist los“. Grade so wird bei den Persern der von Feridun besiegte Zôhak oder Dahâka in einer Höle des Gebirges Dêmavend an den Fels genagelt. Sein Herzblut träufelt auf die Erde. Wenn er zuckt, entsteht Erdbeben. Einst aber kommt er los und es geht

drachengestaltige Fafnir, von dem schon de Noorden erwiesen hat, dass er dem indischen Drachen Ahis entspricht,

---

die Rede: „Zôhak ist los“. Einen halben Tag lang richtet er sehr viel Unheil in der Welt an, bis Çâma (Sam) ihn besiegt und zur Annahme des wahren Glaubens zwingt. Persische Autoren erwähnen ein Fest, das zu Ehren der Fesselung Zôhaks gefeiert wurde und der Engländer Morier hat das selbe noch heute lebendig gefunden (s. Roth, Zeitschr. der morgenl. Gesellsch. II, 216 fgg. Spiegel, Kieler Monatsschr. 1853, 191 fgg. Spiegel, Ind. Stud. III, 402. Spiegel, Zeitschr. der morgenl. Gesellsch. III, 243). Zôhak (entstanden aus ashi dehâk, ashi dahâka, feindliche verderbliche Schlange) ist nun identisch mit dem vêdischen Ahis (Dâsaka), sein Besieger Ferêdûn, in älterer Form Thraêtaonô, Traitana mit dem indischen Trita, einem Helfer Indras beim Dämonenkampf. Wenngleich nun Weinhold mit Recht bemerkt, dass das Erdbeben oft gefesselten Dämonen zugeschrieben wird, so ist die Uebereinstimmung in den einzelnen Zügen zu grofs, als dass wir nicht histor. Verwandschaft der pers. Zôhak- und german. Lokimythe für wahrscheinlich halten sollten. Leider enthält uns Morier, Second journey through Persia 357 die nähere Beschreibung der Gebräuche jenes am 30. August gefeierten Festes vor. Er hebt nur den jubelnden Umzug auf Rossen und Mäulern und die Anzündung von Freudenfeuern hervor, erwähnt aber dass noch andere Festgebräuche vorhanden sind. Vielleicht ergäbe die genauere Aufzeichnung einen Zusammenhang mit den folgenden durch ihre weite Verbreitung rätselhaften Gebräuchen, deren Vervollständigung ich Dr. Reinhold Köhler in Weimar verdanke. Nach der Mitteilung des Herrn Studiosus Moser in Salzburg an der Bergstrafse pflegen die Schmiede in mehreren Tälern Tirols in Feierabenden, nachdem sie die Tagesarbeit beendet, drei Streiche auf den blofsen Ambofs zu tun. Dies geschah, damit Lucifer immer aufs Neue angeschmiedet werde. Denn käme er los, so würde er die ganze Welt mit sich fortreifsen. Hin und wieder z. B. in Wildschönau hängt dieser Gebrauch mit einer dunkeln Erinnerung an den grimmigen Wolf zusammen. Derselbe ist hinter neun Eisentüren an einer dreifachen Kette angelegt und weil er die ganze Zeit mit aller Kraft daran reifst, um freizukommen, muss jene immer wieder zusammengeschmiedet werden. Sonst stürzte er die ganze Welt über den Haufen. Zu Waldkirchen in Niederbayern macht ebenfalls der letzte der Schmiede, der die Werkstatt verlässt, mit dem Hammer einen kalten Schlag auf den Ambofs, damit Lucifer seine Kette nicht durchfeilen könne. Er feilt beständig daran, so dass sie stets dünner wird. Am Tage Jacobi (25. Juli) ist sie so dünn wie ein Zwirnfaden. An diesem Tage wird sie aber auf einmal wieder ganz. Würde ein Schmied auch nur einmal den alten Gebrauch unterlassen, so könnte Lucifer die Kette ganz durchfeilen (Panzer, Beitrag II, 56). Menzel fügt (Odin S. 81) der Mitteilung Panzers die Notiz hinzu: „In Småland herrscht ganz derselbe Volksglaube, nur mit dem Unterschiede, dass hier Lucifer die schwere Kette mit seinen Klauen zerreifst, nicht abfeilt; mündlich durch K. Russwurm.“ Diese Gebräuche weisen deutlich auf die gefesselten Wesen Loki und Fenrir zurück. Dass sie deutsch sind, ergiebt sich aus der angeführten Sage bei Panzer, welche in Uebereinstimmung mit der Nornensage vom Köterberg (Grimm, Deutsche Sagen No. 9. S. 11—13) Lucifer (den Teufel) in einer Höle hinter neun Türen bei den drei Schicksalsjungfrauen mit der Kette gefesselt liegen und einen reichen Schatz bewachen lässt. Wie wir weiterhin beweisen werden ist die Höle,

wiewol Sigurðr sein Töter nicht Indra sondern einen der andern Götter zu vertreten scheint (s. darüber das Capitel über die Heldensage), welchen in den Vêden der Kampf mit Vṛitra und Ahis neben Indra zugeschrieben wird. Ebenso tragen die schatzbütenden Drachen in der Torskfirdîngassaga (Sagabibliothek Lachmann S. 75) Helme auf den Köpfen. Dass nun dieser Helm nichts anderes als die dunkle Wetterwolke war, mit welcher Ahi sich umhüllt, scheint der Ausdruck huliðshjâlmr zu beweisen. So heifsen „bei Hel die Wolken, welche sich mit Schauern mischen“ (skŷ er skûrum blandask. Alvîsm. 19). Aus Heimskrîngla ed. Havn. I, 268 ergiebt sich noch deutlicher die Bedeutung „Wetterwolke“. In Deutschland erkannte bereits Jacob

in der die Schicksalsjungfrauen wohnen, die Wolke, ihr Schatz das Sonnengold. Der denselben bewachende Teufel ist daher gleich den die Wolke und den Sonnenschein einschliefsenden Vṛitra, Ahi, Ashi Dahâka. Ein ganz ähnlicher Glaube, wie in Deutschland, findet sich auch bei den Albanesen (Hahn, Albanesische Studien I, 165). Sie sagen, dass der Teufel an einer Kette liege, die um einen Felsen geschlungen ist. Er reifst das ganze Jahr daran. Am grofsen Sabbat hängt sie nur noch mit einem dünnen Blättchen aneinander, aber am Ostermorgen erscheint der Heiland und fesselt den Teufel mit einer neuen Kette. Bei den Armeniern von Edessa soll es hergebracht sein, dass die Schmiede in der Neujahrsnacht dreimal mit einem Hammer auf den Ambofs schlagen. Die Georgier haben die Legende, der Riese Amiran (ein kaukasischer Promêtheus) liege in einer Höle der Elborus gefesselt. Seine Ketten wären längst von seinem treuen Hunde, der ohne Unterlass daran nagt, durchbrochen, wenn nicht die Georgischen Schmiede durch dreimaligen Hammerschlag am Gründonnerstagmorgen dem Band seine frühere Dicke wiedergäben (Erman, Archiv f. Kunde Russlands XV, 146. Magazin des Auslandes 1855. No. 67). Nach der Revue de deux mondes 1852, Avril p. 254 kommt alljährlich ein Schmied aus der Erde, der die Ketten Amirans wieder fest macht. Die Armenier gehören dem engeren Stamme der Arier an, nah verwandt ist die kaukasische Völkerfamilie, die sich an die Georgier schliefst. Bei diesen Stämmen liegt es daher nahe den gefesselten Dämon auf den gefesselten Ashi Dahâka zu beziehen. Ein entscheidender Spruch lässt sich noch nicht abgeben. Wir bedürfen noch genauerer Nachforschungen über die Verbreitung unserer Sitte im Orient. Die aus allen diesen Dingen immer wahrscheinlicher werdende Verwandschaft Lokis und Vṛitras oder Ahi's findet ihre Stütze auch noch durch Analogie, dass Ahi „der Drache der Tiefe“ in der späteren Vêdenzeit göttliche Ehre genoss in demselben Sinne, in welchem andere Religionen ihren bösen Göttern aus Furcht Tempel bauen (Roth, Nirukta S. 146). Von ähnlicher Art wird ursprünglich die Göttlichkeit Lokis gedacht sein. Aus der Wesensgleichheit Lokis mit Vṛitra erklärt sich auch am ungezwungensten die von Weinhold (Zeitschr. f. d. Altert. VII, 7 fgg.) nachgewiesene Herrschaft dieses Gottes über alle drei Elemente: Feuer, Wasser und Luft.

Grimm den Oegir im Riesen Ecke wieder, der durch Dietrich von Bern besiegt und getötet wird. Grimms Annahme ist um so sicherer, als für Ecke neben der auf Aki, Agi zurückleitenden Form die andere dem gothischen Ôgeis altn. Oegir genau entsprechende Uoki erhalten ist. Gleich dem nordischen Oegir führt Ecke einen leuchtenden Helm von wunderbarer Kraft. Diesen Helm unmittelbar mit dem Oegishjâlmr zusammenzustellen, berechtigt uns nicht allein die sprachliche Identität des Ecke und Oegir, sondern noch mehr die nicht zufällige Uebereinstimmung, dass noch ein anderer von Dietrich bekämpfter Riese, der auf dieselbe mythische Grundlage, wie Ecke d. i. auf Vṛitra zurückgeht, einen solchen Helm besitzt, dem ein Karfunkel hellen Schein verleiht und in welchem schon Wilhelm Grimm (Heldensage 386) den Oegishjâlmr wiederfand. Nach der ältesten Gestalt, in der uns diese Mythe überliefert ist (Vilcinasaga cap. 17) bewachen Grim und Hilde, in denen ich nicht anstehe, Bala oder Vṛitra und seine Mutter wieder zu erkennen, in einer Höle einen reichen Schatz. Dietrich von Bern überfällt beide, schlägt Grim das Haupt ab und haut Hilde durch den Rücken in zwei Stücke. Die auseinander gehauenen Körperhälften fügten sich wieder zusammen, bis Dietrich zwischen Hauptstück und Kopfstück trat. Der Tod der Hilde gleicht dem des Vṛitra und seiner Mutter, denen Indra den Nacken spaltet. Die Höle ist dieselbe, in welcher Ahis oder Vṛitra, wie wir sehen werden, den Schatz des Regenwassers oder des Sonnengoldes bewacht. Die Namen Hilde und Grim sind aus dem Namen des Helms, welcher Hiltigrim heifst, von der falsch etymologisierenden Sage geschlossen, nicht entstand dieser aus jenen, wie die Vilcinasaga deutet (Hilldi ok Grimi þotti sva mikil gersimi, at bœði þau villdu hiâlminn kalla lâta af sînu nafni; ok hêt hann af þvî Hilldigrimr). Hiltigrim begegnet nämlich dem Helm Hiltigöltr in der Hrôlfs Krakasaga der Hilldr = Freyja zugestanden haben muss, da den mythischen Ansätzen der Hrôlfssage Freyssagen zu Grunde liegen und Hiltigöltr (Hil-

deneber) ein anderer Name des der Freyja heiligen Ebers Hildisvîni ist. Abbilder dieses heiligen Tieres liebte unser Altertum überhaupt auf Helmen zu tragen[1]). Warum? Freyja war die in der Wolke weilende, mitunter vom Wolkendämon festgehaltene und gebannte Göttin, der daher der Huliðshjâlmr ebensosehr zukam, als jenem, wenn er sich selbst mit der Wolke umhüllte. Andererseits muss auch Thôrr diesen Helm getragen haben, was noch die Benennung der Pflanze Thôrhialm, Thôrhat (Thôrshelm, Thôrshut) anzudeuten scheint.

Doch wir kehren zu unserem Ecke zurück. Dieser schwingt auch ein zauberhaftes Schwert Eckesahs, Eckensahs, franz. Ainsax, das an Vṛitras mit 100 Stacheln besetzte Waffe erinnert. Die angeführten Züge würden noch nicht vollständig die Identität Eckes und Ahis beweisen, zumal da in beiden das Thema nicht ganz genau übereinstimmt, wenn nicht hinzukäme, dass Ecke durch die beiden Brüder Fasolt und Abentrot, mit denen der Mythus ihn verbindet, als ein in der Luftregion waltender Dämon auf das Bestimmteste gekennzeichnet wird. Fasolt ist der Urheber schädlicher Stürme und verfolgt, wie der wilde Jäger, ein Weib (die Wolkengöttin)[2]); Abentrot (crepusculum) hemmt den Sonnenstrahlen (wie sein Name aussagt) den Weg zur Erde. Beide sind also vṛitraartige Dämonen; der zu ihnen gehörige dritte Bruder muss ursprünglich gleichfalls ein den segnenden Naturerscheinungen in der Höhe feindliches Himmelswesen gewesen sein. Hieraus ergiebt sich, dass die Lostrennung der Eckesage von der des Oegir zu einer Zeit geschehen ist, als dieser noch nicht zum Meergott herabgesunken war[3]). Steht es

---

1) Der durch sein Eberbild schreckende Helm heifst El. 260 Grimhelm. In wieweit diese deutschen Helmbilder mit den von den Kelten als Feldzeichen auf Standarten gebrauchten Ebern, über welche H. Schreiber (Mitteilungen des histor. Vereins f. Steiermark h. 3. Gratz 1854. Hesse S. 49 fgg.) Nachricht giebt, zusammenhängt, liegt noch nicht klar vor Augen.

2) Myth.[2] 602.

3) Gleichwol haben wir für diesen letzteren Vorgang eine sehr frühe Zeit anzusetzen. Castrén hat die von Schott geteilte, höchst wahrscheinliche

nach den beigebrachten Zeugnissen fest, dass Ecke einst dem indischen Ahis identisch war, so wird in seinem Gegner Dietrich die alte mythische Gestalt eines dem Indra entsprechenden Gottes nicht zu verkennen sein. Der Kampf zwischen Ecke und Dietrich dreht sich wie der Straufs zwischen Ahis und Indra um die Wasserfrau, um ein königliches Weib und zwar nach dem deutschen Eckenliede um die wahre Eigentümerin des wunderbaren Eckenhelmes (Frouwa, Freyja). Dass der Kampf Dietrichs mit Ecke nicht historisch, sondern durchaus mythisch sei, ist allgemein anerkannt[1]) und Wilh. Müller bemerkt in seinen neuesten Untersuchungen über Dietrich mit Recht: „dass für dessen Kämpfe mit Riesen und Drachen Analogien vorzugsweise in der Thôrssage zu suchen sind[2]).“ Hiedurch wird schon in hohem Grade wahrscheinlich, dass wenn irgendwo, besonders in unserm Mythus, Dietrich an die Stelle Thunars getreten ist und dieser Gott, wie sonst so auch hier des vêdischen Indra Stelle vertrat. Dass aber wirklich in der altgermanischen Volksüberlieferung von einem Streit zwischen Âgi (Oegir, Ecke) und Thunar (Thôrr) die Rede war, von dem der Kampf Dietrichs mit Ecke nur der spätere Nachhall ist, geht aus der Erwägung hervor,

---

Vermutung ausgesprochen, dass der Name des finnischen Meergottes Ahti, Ahto, der sich aus dem uralaltaischen Sprachschatz auf keine Weise erklären lässt, aus dem Germanischen entlehnt sei (Castrén, Finnische Mythol. übers. v. Schiefner 73). Das t ist eine im Finnischen sehr gewöhnliche euphonische Einschiebung nach h. Die Spaltung in den himmlischen Wolkendämon und einen Meergott muss daher bei den Germanen schon vor der ersten Lautverschiebung vollzogen sein und in eine Zeit fallen, als ihnen Agias noch Ahi lautete.

1) Vergl. W. Müller, Altdeutsche Religion 310. Müllenhoff, Zeitschr. f. d. Altert. V, 438: „Wer wird wol den Kampf des ostgotischen Dietrichs von Bern, der durch Verona-Bonn an den Unterrhein gelangte, mit Ecke und Fasolt historisch deuten wollen?“ Der von J. V. Zingerle neuerdings gemachte Versuch (Pfeiffers Germania I, 120) den Schauplatz der Eckensage in Tirol nachzuweisen, berührt unsere Frage nicht.

2) Henneberger, Jahrbuch f. deutsche Literaturgeschichte I, 178. Weiter dürfen wir nicht gehen. Dietrich hat vorzugsweise aus der Thunarsage mythische Anflüge erhalten. Seine ganze Sagengestalt, in so weit sie unhistorisch ist, auf Thunar zurückzuführen, versuchte Cl. Meier, Historische Studien 93. Sein Versuch ist jedoch als entschieden mislungen zu betrachten.

dass die den Erdkreis umgürtende Meerschlange, der Miðgarðswurm, nichts anders als eine Tiergestalt Oegirs, eine Spaltung des ursprünglich einen drachengestalteten Dämons Ógi, Âgi in den anthropomorphischen Dämon Oegir und seine Tierform Jörmungandr war, während der den Oegishelm tragende Fafnir beide Gestalten bewahrte. Der Miðgarðswurm wird noch in den Edden als Riese, als vernunftbegabtes Wesen geschildert. Ihm steht Thôrr als unversöhnlicher Feind gegenüber. Er kämpft mit ihm auf der Fahrt zu Hŷmir; dieser Kampf wiederholt sich auf der Fahrt nach Ûtgarðr, wo der betrügerische Riesenkönig Ûtgarðaloki dem âsischen Gast die Miðgarðsschlange unter der scheinbaren Gestalt einer Katze aufzuheben giebt[1]). Beim grofsen Weltkampf endlich, zur Zeit der Götterdämmerung, töten sich Thôrr und die Schlange gegenseitig[2]). Ein so oft in verschiedenen Formen wiederholter Mythus muss zum eigensten Wesen Thôrs gehören und aus der Grundbedeutung dieses Gottes hervor seine Erklärung suchen. Was hatte nun der Gewittergott mit dem Meer zu tun? Wo ist der innere Gegensatz, welcher eine unversöhnliche Feindschaft zwischen beiden mythisch begründete? Ganz ungezwungen erklärt sich dagegen die Abneigung Thôrs und der Weltschlange gegeneinander, wenn wir als die Grundgestalt der letzteren den dämonischen Wolkendrachen annehmen. Lag aber Thôrr dieses ursprünglichen Gegensatzes wegen mit dem Miðgarðswurm in Streit, so muss er auch ursprünglich Oegir und Ecke bekämpft haben und der obige Indramythus ist für Germanien nachgewiesen.

Wie in Ecke glaube ich auch im „treuen Eckart“ einen Niederschlag des alten Âgi = Ahis nachweisen zu können. Der Name dieses Helden ist eine blofse Erweiterung des einfachen Ecke durch Zusammensetzung, ein Vorgang, der bei mythischen Persönlichkeiten sehr häufig

1) Gylfag. 46.
2) Gylfag. 51.

eintritt, sobald ihre ursprüngliche Bedeutung sich verdunkelt[1]). Wie wenig schwer bei Eckart der zweite Compositionsteil wiegt, zeigt der Wechsel von hart in wart (Eckewart)[2]) im Gedichte von Dietrichs Flucht. Bekanntlich zieht der treue Eckart vor dem wütenden Heere der Göttin Holda einher als ein alter Mann mit weifsem Stabe, der die Leute von der Berührung mit demselben abhält und sie, wenn sie ihm begegnen, heimgehen heifst. Döderlein bezeugt, es hätten einige Landeseinwohner ihn dessen gewiss versichert, dass sie das wilde Heer wollten gesehen haben, davor den treuen Eckart „der warne die Leute, dass sie aus dem Wege gehen und demselben weichen, mithin der Gefahr entfliehen sollten[3]).“ Der Anhang zum Heldenbuch sagt: Man vermeynet auch, der getreu Eckarte sey noch vor Frau Venus berg sol auch do belyben bifs an den jungesten tag und warnet alle leute, die in den berg gan wöllen. Aventin: Den haben die alten für ein richter vor das tor der hellen gesetzt, der die leut' gewarnt und gelehrt, wie sie sich in der hell halten solln, ist auch noch ein sprichwort als der Troisch Heccard[4]).“ In Betreff dieser Sagen gestatte man mir zunächst die Bemerkung, dass der Venusberg, in welchem Frau Holda mit den Seelen Hofhaltung hält, nichts anderes als abermals eine irdische Localisierung der Wolke ist[5]). Eckehart nun, der vor dem wütenden Heer wie dem Venusberge warnt, steht damit in einem erkennbaren Gegensatz zur Göttin und ihrem Gefolge. In diesem Gegensatze lässt sich leicht der Kern der ganzen Mythe erkennen; ihm werden wir ein sehr hohes Alter beizumes-

---

1) S. meinen Aufsatz Zeitschr. f. vergl. Sprachf. V, 171.

2) In einem Meistergesang (s. Grimm, Heldensage 312) heifst Ecke: Ecke von Eckenbarth. Ich halte dafür, dass das letztere Wort nur eine Verfälschung von Eckewart ist und sehe darin ein Zeugnis für die Identität Eckes und des treuen Eckewart.

3) Antiquitates Nordgavienses I, 396.

4) Bairische Chronik S. 38a.

5) S. oben S. 80 und den folgenden Aufsatz: Holda und die Nôrnen §. 2.

sen haben. Jetzt ist Eckart als Widerpart der durch christlichen Einfluss als teuflische Dämonin gefassten Göttin der treue, auf der Seite der Sittlichkeit stehende Mahner, der die Menschen von dem Eintritt in den Zauberkreis des Venusberges zurückhält, oder dem wilden Heer zu nahen verbietet. Ehe jedoch die milde mütterliche Göttin in das Gegenteil sich verkehrte, muss Eckart die seinem jetzigen Wesen entgegengesetzte Natur besessen haben. Es war ursprünglich der die Wolkengöttin gefangen haltende von dem Zugang zu den Menschen sie abschneidende Dämon, den das Christentum, sobald ihm Holda als heidnische Gottheit zur Teufelin wurde, wegen seines Gegensatzes zu ihr als woltätige Macht auffasste. Hiegegen könnte man den Einwurf erheben, dass Eckart nicht bloſs in denjenigen Gegenden als Warner vor dem wütenden Heere voraufziehen soll, wo man Holda als Führerin desselben annimmt, sondern auch da, wo männliche Gestalten als Psychopompoi genannt werden, dass er also in keinem Gegensatze zur Wolke, sondern nur zu den Seelen gedacht sei. Dem Wuotas- oder Muotasheer in Schwaben geht oder reitet nämlich ein Mann vorher, welcher in einem fort ruft:

Auſsm weg, auſsem weg,
Dass niemand was gscheh[1]).

Geiler von Keysersperg sagt in seiner Emeis[2]) vom wilden Heer „vnd lauft einer voraus der schreyt: fliehe ab dem weg, das dir got das leben gebe.“ Dem wilden Heer in der Lausitz, das Pan Dietrich oder Schümbrich (Dietrich von Bern) anführt, fährt ebenso St. Bonifacius warnend voran[3]). Dass aber auch in diesen Sagen das Hauptgewicht auf dem Verweilen der Seelen in dem Wolkengewässer liegt, und dass dieser Zug den eigentlichen Kern der Ueberlieferung bilde, geht aus dem von Meier[4]) angeführten Glauben hervor, „das Muotisheer bestehe aus lau-

1) Meier, Schwäbische Sagen S. 128—134.
2) Ed. Stöber S. 22.
3) Gottlob Gräve, Volkssagen der Lausitz S. 55, XI.
4) A. a. O. 129.

ter Menschen, die statt der Füfse einen Fischleib hätten und so durch die Luft flögen. Der gröfste Fisch fliege voran und warne die Leute. Ueberhaupt hat das wilde Heer seinen häufigen Verbleib in der Wolke, in welcher Holda mit den Seelen zumal der Ungeborenen sitzt; grade diese Seelen sind es eben, welche die Wolke verlassend zu anderer Zeit als wütendes Heer umziehen. Von diesem Verhältnis finden sich noch vielfache Spuren in deutschen Sagen, wobei man festhalten muss, dass der himmlische Kinderbrunnen der Holda auf der Erde localisiert ist. Im Wasser zu Elbingerode jagt der wilde Jäger alle sieben Jahr herauf und herunter. Man sagt daselbst auch, der wilde Jäger ziehe durch die Luft und verschwinde mit Hundegekläff im Teichloch. Aus diesem Teichloch kommen die Kinder[1]). Der wilde Jäger zeigt sich auch in einem Wässerchen bei Stolberg. In diesem Wässerchen haben sich an verschiedenen Stellen kleine Kinder gezeigt[2]). Das wütende Heer und die weifse Frau erschienen an ein und derselben Stelle[3]). Das wütende Heer fährt in Franken unsichtbar in einem Nachen über den Main, gradeso wie die Zwerge, Heimchen oder sonstige Elbe in der Begleitung Berthas[4]). Der Schimmelreiter auf dem Bielstein im Oberharz verschwindet stets bei einem Brunnen[5]). Der Nachtjäger badet im Fichtelsee[6]). Der wilde Jäger haust in einem Unterharzischen Walde, welcher der Jenteich heifst, weil sich daselbst zu katholischen Zeiten ein Fischteich befand[7]). Das wütende Heer in Norwegen, das unter Anführung der Gurrorysse oder Reisarova umreitet, fährt über Wasser und Land[8]). Ódhinn, der Anführer des wütenden Heers,

1) Pröhle, Unterharz. Sagen 207.
2) Pröhle a. a. O. 205.
3) Rocholz, Schweizersagen aus dem Aargau 143 fgg.
4) Zeitschr. f. d. Myth. I, 18. Panzer, Beitrag I, 164.
5) Pröhle, Harzsagen S. 226.
6) Wolf, Beiträge II, 131. Bechstein, Deutsches Sagenb. 574.
7) Pröhle, Unterharz. Sagen 205.
8) Myth.² 897.

trägt Haddingr nach Saxo über das Meer. Der wilde Jäger zieht als Hund über den herrschaftlichen Teich zu Stollberg[1]). Das wilde Gjaid in Steiermark fährt in einem Schiff durch die Luft[2]). Die Lappen bewahren einen alten von den Skandinaviern herübergenommenen Kultusgebrauch. Sie opfern nämlich vorzüglich zu Weihnachten dem durch die Luft ziehenden Julfolk d. i. dem wütenden Heer, indem sie von allen Speisen etwas in ein kleines Schiff aus Birkenrinde legen und dasselbe vor ihren Zelten aufhängen[3]). Hieher gehört auch die Sage von O'Donoghue, der jährlich in der Mainacht auf milchweifsem Rofs von den Elfen umgeben aus der Flut des Killarneysees in Irland steigt[4]) und von dem stillen Volk, das über die Wogen der Meerbucht von Glen Gariff in Südirland zieht[5]).

f) Um zum Kampfe stark genug zu sein, trinkt Indra das Wolkengewässer, den himmlischen Sôma, an dessen Genuss er sich berauscht. Die vêdischen Lieder unterscheiden einen doppelten Sôma, den irdischen und himmlischen. Der erstere ist ein aus den Stängeln der Asclepias acida bereitetes, mit Milch gemischtes berauschendes Getränk, das schon vor der Trennung der Inder und Mêdoarier zur Opferspende diente[6]). In den späteren Vêdenliedern ist die gewöhnliche Vorstellung, dass Indra von seinen frommen Verehrern herbeigerufen in seinem von den falben Blitzrossen gezogenen Wagen dem Hause des Opfernden naht. Hier schirrt er die Rosse ab und trinkt die ihm vorgesetzte Sômaspende. Begeistert vom Tranke zieht er in den Kampf und erschlägt Vṛitra. Nach den älteren Hymnen geniefst Indra, bevor er in den Streit mit dem Dämon geht, den himmlischen Sôma d. h. die leichten an

1) Pröhle, Unterharz. Sagen 205.
2) Zeitschr. f. d. Myth. II, 32.
3) Rheen bei Scheffer, Lapponia S. 118.
4) Grimm, Irische Elfenmärchen S. 193. 233. Myth.[2] 892.
5) K. v. K. Erin II, 160 fgg.
6) S. Windischmann über den Sôma- und Haomakult. Verhandl. der Münchener Akad. 1844.

den Bergen hangenden oder am sich aufklärenden Himmel sich hinziehenden Nebelwolken. „Sogleich als du geboren wardst, o Indra, trankst du dir zum Rausche den Sôma im höchsten Himmel[1]).“ „Als du geboren wardst, an dem Tage trankst du in Begehr nach diesem glänzenden den auf dem Berge stehenden Göttertrank, ihn flöfste dir die Mutter, die gebärende Frau, zuerst ein im Hause des grofsen Vaters.“ „Der Hymnenträufler, der Allsehende ströme rein, Sôma, der Tage- Morgen- Himmelsförderer, der Flüsse Atem träufelt klingend in den Kelch in Indras Herz eindringend durch der Weisen Werk. Von dreimal sieben Kühen ist für ihn gemelkt wahrhaftes Opfernass im höchsten Himmelsraum[2]).“ Indra geniefst von diesem Sôma im Uebermafs, „mit einem Zuge trank er dreifsig Ströme auf einmal aus, Indra, aus Begehr nach Sôma[3]).“ „Indras Bauch, des starken Sômatrinkers, schwillt meeresgleich auf.“ „Berggleich wächst durch den Sômatrank seine Stärke“. Der himmlische Sôma ist das Amṛita (*ἀμβροσία*), der unsterbliche Trank der Götter (Dêvas). Die spätere Mythologie der Purâṇen erzählt von dessen Entstehung. Die Götter und die Dämonen vereinigten sich das Milchmeer umzurühren, weil sie wussten, dass sie aus diesem das Amṛita gewinnen würden. Sie benutzten dabei den Felsen Mandara als Umrührungsklöpfel und rührten 1000 Jahre daran. Endlich steigen aus dem Milchmeer Vâruṇî die Meergöttin, die Apsarasen, die Kuh des Ueberflusses Surabhî, der Mondgott Candra, der Paradiesbaum Pârijâtaka und viele Kostbarkeiten, darunter das Amṛita hervor. Um diesen Göttertrank erneuten sich die Kämpfe zwischen den Göttern und den Dämonen. Die Grundbedeutung dieser Mythe liegt klar vor Augen. Aus dem Himmelsgewässer, das die Milch der Götterkühe enthält, entstehen Vâruṇî, Varuṇa's Gemahlin, der in alter Zeit der Herrscher des weltumgebenden Him-

1) Ṛigvêda III, 3. 3. 12. 2. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 521.
2) Sâmav. Benfey I, 6. 2, 2, 6. 7.
3) Ṛigv. VI, 5, 29, 4 = Nir. 4, 2, 5. 11. Kuhn a. a. O. 522.

melsmeeres war (griech. Uranos), die Wasserfrauen (Âpas, Apsarasen), die Wolkenkuh, der Mond und das göttliche Regennass, der Trank der Götter. Wie Tvashtṛi und seine Gesellen die Ṛibhus die Wolkenkuh verfertigt haben und immerfort wiederbeleben, ist Tvashtṛi auch der Hüter des himmlischen Sômatranks, des Amṛita. Er hat eine wunderbare Schale verfertigt, welche dazu dient, bei der Versammlung der Götter den himmlischen Sôma aufzunehmen. Später teilten die Ṛibhus dieselbe in 4 Schalen, worüber Tvashtṛi sehr erzürnt war[1]). Wenngleich ich den letzteren Zug nicht zu deuten weifs, kann wol kein Zweifel darüber obwalten, dass die von Tvashtṛi gefertigte Schale, in der das himmlische Wolkenwasser aufbewahrt wird, das Himmelsgewölbe vorstellen sollte. Es heifst, dass Indra dem Tvashtṛi den Sôma raubte. „Den Tvashtṛi gleich bei der Geburt überwindend, den Sôma raubend, trank er (Indra) aus den Schalen[2])." In Yâskas Nirukta begegnen wir der Stelle: „Mit Seihen versehen umwerben sie das Wort; der ewige Vater überwacht ihr Beginnen, der grofse Varuṇa hält die (wahre) Sômakufe verborgen; nur Weise können den festen Boden fassen[3])." Diese Stelle gehört schon einem philosophierenden Zeitalter an, ihr Sinn ist, dass nicht Jeder, welcher das (irdische) Sômaopfer zu begehen sich anschickt, auch seine Früchte geniefse. Das wahre Wort des Glaubens liegt nicht in vielem Reden und die rechte Sômakufe hat Varuṇa, der verborgene Richter, nicht jedem zugänglich gemacht; nur dem Weisen gelingt es aus dem Tasten und Versuchen auf den festen Grund wahrer und verdienstlicher Gottesverehrung zu kommen. Das hier gebrauchte Bild aber, die von Varuṇa, dem Gott des weltumgebenden Himmelsmeeres hinter dem Wolkengewässer (eben dem himmlischen Sômatrank) verborgene Kufe entspringt offenbar aus der Mythe einer früheren Periode, und entspricht ge-

1) Nève essay sur le mythe des Ṛibhavas 276.
2) Ṛigv. III, 3, 3, 12, 4. Kuhn a. a. O.
3) Roth, Yâskas Nirukta 166.

nau der griechischen Vorstellung, nach welcher Uranos der Vater des leuchtenden blauen Himmels Zeus (skr. Dyaus) und der Sohn des festen steinernen oder ehernen Himmelsgewölbes Akmôn (skr. Açman) ist[1]).

ff) Thôrr trinkt bei Ûtgarðaloki das halbe Weltmeer aus. Alle Riesen erschrecken vor seiner Stärke und als dauerndes Denkmal seines gewaltigen Trunkes bleibt das zurück, was die Menschen Ebbe und Flut nennen. Haben wir bereits in dem von Thôrr in Ûtgarðr in die Höhe gehobenen Miðgarðswurm einen Nachhall des Kampfes mit Ahi gefunden, so wird auch hier das irdische Meer an die Stelle des himmlischen getreten sein, d. h. Thôrs gewaltiger Trunk ist Indras Sômagenuss zu vergleichen. In andern Ueberbleibseln derselben Mythe entspricht dem arischen Sôma unser Met oder Bier. Bei Thrymr trinkt Thôrr 3 Kufen Met[2]), woraus das schwedische Volkslied 12 Lasten Bier macht[3]). Das dänische Volkslied sagt von dem als Mädchen verkleideten Tord af Hafsgaard (Thôrr):

XII toender oell saa drack hun ud
foer hun kunde törsten sloecke.

Nach der Bearbeitung bei Vedel und Syv[5]):

Vel tolff lester oell dem drack hun ud
foerend hun kunde toersten slycke:
end drack hun ud den Hancke ballie
saa tog hun til at hicke[6]).

Zu Ureboe in Telemarken lagen zwei Gehöfte. Hier gab es einst zwei Hochzeiten, bei denen man nach alter Nordlandssitte fleifsig das schäumende Bierhorn umherreichte. Da fiel es Gott Thôrr ein zur Erde zu fahren

1) S. Roth, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. II, 44 fgg.
2) Thrymsquiða 24.
3) Arfwidson Svenska fornsångor I, 3, 9.
4) Svend Grundtvig Danmarks gamle folkeviser I, 4, 17.
5) I. No. 22, 17. Svend Grundtvig a. a. O. 5.
6) Vgl. den streitbaren Mönch bei Arfwidson fornsångor I, 417, der nach einem Riesenkampf das gesalzene Fleisch von 7 Ochsen, 15 Speckseiten und 800 Brode, endlich 12 Tonnen Bier verzehrt. S. a. Russwurm, Nordische Sagen 278.

und seine alten Freunde, die Telebönder, zu besuchen. Er sprach zuerst in dem einen Gehöfte ein, wurde wol aufgenommen und eingeladen. Der Bräutigam nahm selbst eine ganze Biertonne, hob sie empor und trank Thôrr zu, der sie alsbald leerte. Sehr vergnügt und mit der gefundenen Bewirtung wol zufrieden, brach der Gott nachher zu dem zweiten Hause auf, um auch hier vom Hochzeitsbier zu schmecken. Aus Mangel an Aufmerksamkeit reichte man ihm den Trank aber aus einer gewöhnlichen Schale. Darüber ward er zornig, warf das Gefäfs heftig auf den Boden, schwang seinen Hammer und ging davon. Er nahm das Brautpaar, das ihn aus der Tonne hatte trinken lassen, sammt dessen Gästen mit sich auf einen Hügel und liefs es ansehen, wie er das ungastliche andere Paar sammt Hof und allem unter einem Bergsturz begrub [1]). Da in der eddischen wie den jüngeren Recensionen der Thrymsquiða neben Thôrs gewaltigem Durst ebensosehr dessen Esslust hervorgehoben wird und diese auch im Cultus Berücksichtigung fand, indem dem Thôrsbild zu Lôar nach der Olafs Helgasaga täglich vier Brode und entsprechende Quantitäten Fleisch vorgesetzt wurden [2]), könnte in jenem Lied die Trinklust des Gottes vielleicht zum blofsen Ausdruck seiner Stärke dienen [3]), oder die alles verzehrende Gewalt des Blitzes bezeichnen. Das Austrinken des halben Weltmeers giebt sich jedoch dagegen bald als ein alter guter Mythus zu erkennen, der nicht aus der blofsen Ausmalung der riesischen Gestalt des Gottes hervorgeht, und dadurch noch weiteren Halt empfängt, dass öfter in der Snorraedda Thôrs Trinkvermögen allein ohne irgend welche Beziehung auf das Essen hervorgehoben wird. Ûtgarðaloki fragt Thôrr, welche Kunst das sei, worin er sich vor der Versammlung in Ûtgarðr hervortun wolle, nachdem die Leute von seinen

1) Faye, Norske Sagn 4. 5.

2) Fiôrar leifar brauðs eru hönum færdar hvern dag ok þar við slâtr.

3) So verzehrt Hêrâklês einen Ochsen und besiegt den Lepreâs im Trinken. Aelian var. histor. I, 24. Theocr. 22, 115. Eur. Alc. 756. Og isst nach jüdischer Sage 1000 Ochsen und 1000 Stück Wild, dazu trinkt er 1000 Mafs Wein. Eisenmenger, Neuentdecktes Judentum I, 396. Russwurm a. a. O.

Grofstaten so viel Rühmens gemacht. Dieser erwiedert, am liebsten wolle er sich im Trinken messen, mit wem es auch sei. Einen Wettkampf im Essen unternimmt er nicht; dieser fällt Loki zu. Auch ist der Mundvorrat, den Thôrr auf seiner Fahrt für sich, Loki, Thiâlfi und Röskva mit sich führt, so gering, dass der junge Bursch Thiâlfi allein die gemeinsame Speisetasche tragen kann. — Als Hrûngnir nach Vallhöll kommt, legt er dadurch eine Probe seiner gewaltigen Kraft ab, dass er die beiden grofsen Schalen, aus denen Thôrr zu trinken pflegte, leert. Das hätte ihm sobald keiner nachgemacht. Thôrsteinn Bäarmagn (der mythische Vertreter Thôrs in einer jüngeren Sage, die viele gute, alte und echte Züge enthält) erhält von König Goðmundr (dem Herrscher im Lande der Unsterblichkeit) einen Goldbecher für Olaf Helgi. Diesen Becher kann aber aufser Thôrsteinn Niemand leeren. Den bisher beigebrachten Zeugnissen für Thôrs Trinklust, die ich aus der leidenschaftlichen Vorliebe des Gottes für den Himmelsmet des Wolkengewässers [1]) erkläre, reihen sich andere an, welche wahrscheinlich zu machen geeignet sind, dass Thunar als Beschützer des Bierbrauens gedacht wurde. Die zu Qualseth, einem Gut in Telemarken aufbewahrten Donnersteine wurden jeden Julabend mit frischem Bier begossen [2]). Das dem Thôrr heilige Holz des Vogelbeerbaums wird in Schweden zu den Gefäfsen angewandt, worin man Bier braut oder aufbewahrt [3]). Wenn beim Brauen ein Fremder eintritt versäumt der Schwede nie, einen Feuerbrand in die Braupfanne zu stecken [4]). In Schlesien legt man einen Straufs grofser Brennesseln aufs Fass, so schadet der Donner dem Bier nicht [5]). In Meklenburg kocht man Gründonnerstags Kohl von Nesseln. Damit das frische Bier sich nicht brechen soll,

1) Diesen geniefsen ja auch die Einheriar, s. oben S. 64.
2) Lex. myth. 961.
3) Lex. myth. 897.
4) Dybeck, Runa 1845 S. 3.
5) Rockenphilos. IV, 63. Myth.[1] LXXX, 336.

legt man Donnernesseln dazu, denn die Donnernessel widersteht dem Bier [1]). Aus dieser Beziehung Thôrs zur

---

1) David Franck, Meklenburg I, 59. Die Nesseln scheinen Thunar heilig gewesen zu sein. In Tirol legt man beim Gewitter Nesseln ins Feuer um das Hexenwerk zu entkräften. Zeitschr. f. D. Myth. III, 338. Am Sonnenwendabend (St. Johannis: Thunars Tag) backt man Brennesselkuchen. Zeitschr. f. D. Myth. III, 339. Am Gründonnerstag gepflückte Nesseln schützen vor Gewitter. Vor Zauberei schützt es, Brennesseln bei sich zu tragen. Dodonäi herbarius 221. Dat krût kenn ik, säd de düwel un sett sik in de brennettel. Biernatzki, Schleswigholst. Volkskalender 1844 S. 57. Hoefer, Wie das Volk spricht S. 43, 497. Wie ich Zeitschr. f. D. Myth. II, 327 nachzuweisen versucht habe, waren Thunar die Hüner heilig. Wenn die Nesseln Samen geben, nimmt man die obersten Schüsse und giebt sie den Hünern in Kleie, so legen sie den ganzen Winter hindurch (Enthüllte Geheimnisse der Sympathie. Schwäbisch Hall S. 5). Mit Thunar als Ehe- und Lebensgott und Elbenherrscher hängen auch noch folgende abergläubische Meinungen zusammen. Nesselsamen macht wollüstig und erleichtert die Geburt. Si quis in urticas minxerit libidine afficietur. Paullini, Zeitkürzende Lust 176. Virginitatis probandae causa puellam in urticas etiam virides mingere jube, quae amissa pudicitia exarescent. (Ein schön neu erfundenes Kunstbüchlein, darinnen 125 Stück vor Menschen und Vieh). An einigen Orten schlägt man sich am Johannistage gegenseitig mit Brennesseln, die in Urin getaucht sind. Westendorp, Noordsche Mythologie 276. Im Volkslied ist die Brennessel Symbol der Liebestrauer. S. Erlach II, 104:

Die höchste Freud', die ich gewann,
Ist mir zu Trauern kommen.
Der Unfall hat's mir angetan,
Die Freud' ist mir genommen.
Und das schafft nichts als Scheidens Not,
Muss meiden nun ihr Mündlein rot,
Ach, wie bringt das mir Leiden.

Das Nesselkraut, das sie mir bot,
Das wächst in ihrem Garten.
Sie spielt mit mir und ich mit ihr,
Und lässt mich auf sich warten.
Doch als sie mir ihr Mündlein rot,
Ganz freundlich zu dem Kusse bot,
Erfreut ich mich der Liebe.

Vergl. Uhland 664. Simrock S. 216. No. 117:

Ei Baur lass mir die Röslein stehn,
Sie sind nicht dein.
Du trägst wol noch vom Nesselkraut.
Ein Kränzelein.

Das Nesselkraut ist bitter und herb,
Es brennet sehr.
Verloren hab ich mein feines Lieb,
Das reut mich sehr.

Es reut mich sehr und tut mir
In meinem Herzen weh,
Dass ich die Herzallerliebste
Soll sehen nimmermeh.

Bierbrauerei wird nun auch ersichtlich, warum er zu Oegirs Gastmahl den Braukessel holen soll, ja warum die Åsen sich bei dem Meergott, dem alten Wolkendrachen versammeln. Der Braukessel ist das Himmelsgewölbe, in dessen Hölung sich der himmlische Met erzeugt. Die Auffassung des Himmels als eines Gefäſses ist unserem Volke noch jetzt nicht ganz entschwunden. Der niedersächsische Landmann sagt: „Wenn de hemmel infallt, so krige wi ėnen grôten kîkenkorf[1]).“ Der Oberdeutsche im Elsass:

Diri diri daine,
s' rägnet dur e zaine,
s' rägnet dur e rumblefass,
alli biäweli werde nass[2]).

Ein sympathetisches Mittel gegen fallende Sucht (atrophia extremitatum) besteht zum Hauptteil aus Ritternesselsamen (Buch der Geheimnisse. Ilmenau bei Vogt 1824 S. 73). Wenn man grüne taube Nesseln in den Urin des Kranken legt und sie nach 24 Stunden noch grün sind, so wird er wieder gesund (Buch der Geheimnisse 25). Gegen böse Träume hilft es, auf einem Schaffell schlafen und vor dem Zubettegehen einen Aufguss von Brennesselwurzeln trinken. Auerbach, Dorfgeschichten III, 215 (Diethelm von Buchenberg). Nach Albertus Magnus sichert Brennessel mit Schafgarbe zugleich in der Hand gehalten vor aller Furcht und trüben Einbildung. Bechstein Sage, Mythe u. s. w. I, 111. Taube Nesseln mit Cypressensaft bereitet ins Haus gelegt, lassen dasselbe voller Würmer scheinen (vergl. Zeitschr. f. D. Myth. III, 274) und machen die, so es bei sich tragen, reich an Genuss und Gnaden. Bechstein a. a. O. I, 113. Als Thunars heiliges Kraut wird die Brennessel auch zur Heilung von Viehkrankheiten angewandt. Wenn man dem Vieh die Maden (böse Elbe) vertreiben will, brockt man vor Sonnenaufgang eine Brennessel, fasst sie mit beiden Händen und spricht:

Brennessel lass dir sagen,
Unsere Kuh hat (im Fuſs) die Maden;
Willst du sie nicht vertreiben,
So will ich dir den Kragen abreiben.

Nun wird die Brennessel abgedreht und die beiden Stücke über den Kopf geworfen. Das geschieht an drei auf einander folgenden Tagen. Panzer, Beitrag II, 299. Dieselbe Kraft zur Vertreibung böser Elbe äuſsert die Nessel im ags. Segen gegen Seitenstiche. Myth.[2] 1192. Zeitschr. f. D. Myth. III, 107. Nicht von ungefähr wird in Shakespeares Hamlet IV, 7 die Nessel neben andern dem Thunar heiligen Pflanzen genannt. Zeitschr. f. D. Myth. III, 263. Sie wurden miteinander vom Volk als zauberisch oder unheilvoll angesehen, und dienen daher dem Dichter, den Kranz der unglücklichen Ophelia mit unheimlichem Schauer zu umgeben. — Bedeutungslos ist in der Sage vom Rockertweible (Auerbach, Dorfgeschichten III, 343) dass sie ein Hemd von Brennesseln spinnt, da im Schwarzwald der Stengel der Brennessel sehr häufig wie Hanf und Flachs versponnen oder zur Papierfabrication angewendet wird, vergl. Illustrirtes Familienjournal 1855 III. 94.

1) BR. NS. WB. I, 769.

2) Stöber, Elsäss. Volkbüchlein S. 41. No. 81. Zaine geflochtener Korb,

In den Sagen von der weiſsen Frau, d. i. der alten Wolkengöttin, wiederholt sich öfter der Zug, dass dieselbe einen goldenen oder silbernen Eimer an der Seite trägt, den sie voll Wasser schöpfen muſs[1]). Frau Holle hat ein Fass ohne Boden; wenn sie dieses vollgeschöpft hat, ist sie erlöst[2]). Dieses Fass ist das Himmelsgewölbe, das die Regengöttin Holda vollschöpft. So lange die Göttin verzaubert ist, so lange Âgi-Ahis (Oegir) sie sammt dem Göttertrank gefangen hält, kostet Niemand etwas von dem himmlischen Bier. Da nahen die Götter, um sie zu befreien, um in der heiligen Flut sich berauschend ein Gastmahl zu halten; sie suchen die heilige Flut bei Âgi (Oegir), der sie verschlieſst; aber der Braukessel fehlt, Âgi hat ihn verdeckt. Ihn herbeizuschaffen ziehen Thôrr, der im Gewitter das wolkenbedeckte Himmelsgewölbe befreit und aufklärt und die Regenflut ergieſst, Tŷr (Tius, Zeus, Dyaus, Jupiter)[3]) der Gott des klaren sonnendurchleuchteten Firmamentes aus, und gewinnen ihn im Kampf mit dem Dämon wieder. Wir werden weiterhin begründen, dass Hŷmir und Oegir nur zwei auseinandergefallene Gestaltungen des einen Vṛita-Ahi waren. Thôrs Groſstat gab zu den Namen Thôrketill, Âsketill[4]) Veranlassung. Ketill ist ein Freund der Döglînge, deren Ahnfrau Thôra ist[5]). Finden wir auf diese Weise die indi-

---

rumblefass zerbrochenes Fass. Ueber eine ähnliche Auffassung des Himmels in der finnischen Mythe s. Schiefner, Kleinere Beiträge zur finnischen Mythologie. Mélanges Russes II, 1852 S. 230 fgg. — Sollte mit der eben erläuterten Anschauung zusammenhängen, dass bei den Wenden in der Lausitz die Braut, wenn sie von der Trauung kommt im Kuhstall ein bereitstehendes Gefäſs mit Wasser umwirft, um reichliche Milch zu erzielen (vergl. oben S. 27)? Kommt sie aus dem Stalle zurück, so schenkt sie zu dem nämlichen Ende den Zuschauern aus einer mit Bier gefüllten Milchgelte. Dies erinnert an die S. 64 nachgewiesene Berührung des himmlischen Biers oder Mets mit der Wolkenmilch. Haupt und Schmaler, Volkslieder der Wenden in der Ober- und Niederlausitz II, 258. 59.

1) S. Schambach und Müller No. 111. 112. 115.

2) Pröhle, Harzsagen S. 155.

3) Myth.[2] 175. W. Müller, Altdeutsche Religion 223.

4) S. Jacob Grimm, Mythologica S. 4. Thôrketill Thôrskessel, Âsketill Âsenkessel. Âss ist κατ᾽ ἐξοχήν von Thôrr gebräuchlich.

5) Hyndluhljôð 19.

sche Sômamythe in der germanischen Sage insoweit wieder, als Thunar unmäſsig vom himmlischen Bier, dem Wolkengewässer, genieſst, und die Schale, den Braukessel, worin dasselbe geborgen ist, mit Gewalt erobert, grade so wie Indra von Tvashṭri die Sômakufe erzwingt[1], so möchte ich schlieſslich für die weitere Untersuchung dieses Gegenstandes die Frage stellen, ob nicht vielleicht die 4 Zwerge Austri, Nordri, Sudri, Vestri, welche das Himmelsgewölbe in 4 Teile abgrenzen, ein Analogon zu der Mythe von der Vierteilung der Schale Tvashṭris durch die Ṛibhus bieten.

g) Zur Vernichtung der Dämonen schwingt Indra den gewaltigen Donnerkeil vajra, hîraka, Indraprabaraṇa, bei dessen Anblick Himmel und Erde erbeben[2]. Dieses Geschoss war von Stein[3], doch wechselte damit die Darstellung desselben als goldenes[4] Werkzeug. Einige Vêdenstellen[5] und epische Ueberlieferungen nennen Eisen als Material[6]. Entweder dachte man sich den vajra als einen aus den Wolken geschleuderten Keil, oder, der ältesten Form menschlicher Waffen gemäſs, als Streithammer (mudgala, mudgara, drughan), dessen Schaft durch den Stein gesteckt war. Oft bedeutet grâbha (was man in die Hand nimmt), Griff, Stiel, allein schon den Donnerkeil: „Ergreife Indra nun für uns den donnernden, den Flammengriff, groſsarmig mit der Rechten[7].“ Unter den Zeichen der indischen Grammatiker für den Visarga befindet sich vajrakṛitah, d. i. Donnerkeilsform, in Gestalt eines aufrechtstehenden Kreuzes, gerade so wie *κεραύνιον*

---

1) Auf einem andern Grunde, den ich bereits Zeitschr. f. D. Mythologie II, 331 nachgewiesen habe, beruht Thunars Beziehung zum Kochkessel. In Pommerellen sagt man, unter dem Kessel dürfe kein Feuer über Nacht brennen, es sitze ein Geist darin. Kocht man unnötig darin, so geht der Liebste verloren. Thunar ist Herd- und Ehegott, der Geist im Kessel sein Diener.

2) Ṛigv. Langlois s. II. l. 1, h. XII, 6.

3) Kuhn bei Hoefer, Zeitschr. f. Wissensch. der Sprache II, 156.

4) Ṛigv. Rosen LVII, 2. LXXXV, 9.

5) Ṛigv. Rosen LXXXI, 4. CXXI, 9.

6) Arjunas Rückkehr IX, 14. X, 55.

7) Sâmav. Benfey I, 2, 2. 3, 3.

bei Diogenês Laertios ein kritisches Zeichen zur Andeutung verdorbener Stellen ist [1]). Wilson führt Dictionary[2] 729 als Bedeutung von vajra Donnerkeil auch auf „a diagram the figure of which is supposed to be that of Indras thunderbolt.“ Mitunter tritt für den Hammer die Keule ein. Sie hat 100 Knoten und 1000 Spitzen [2]). Eine andere Form, in welcher in jüngerer Zeit Indras Waffe gedacht wurde, ist der Speer. Derselbe hat die Eigenschaft, wenn er verschossen ist, stets in des Gottes Hand zurückzukehren. Einmal leiht ihn Indra an Karṇa, um den Arjuna damit zu töten. Bei dieser Gelegenheit spricht er:

Nie fehlt mein Speer, von Feinden schlägt
Er Hunderte, wenn er der Hand entflog,
Und kehrt dann wieder in meine Hand,
Wenn ich die Daityas niedergestreckt.
Er hier von dir mit der Hand gefasst,
Nachdem du einen Feind erlegt,
'nen starken, donnernden, drängenden,
Kehrt abermals zu mir zurück [3]).

Karṇa verschiefst die göttliche Lanze jedoch gegen Gatôtkaca, der von ihr getroffen zu Boden sinkt:

Nachdem der Speer der Riesin Sohne
Das feste Herz gespalten hat,
Steigt er im Abenddunkel glänzend
Empor zur Höhe mitten unter
Die Sterne — — [4]).

Eine andere Eigenschaft der göttlichen Waffe Indras war, dass sie nicht stumpf wurde: „Schreit vorwärts, schreit entgegen! drauf! nimmer wird stumpf dein Donner-

1) III, 66.

2) Benfey, Glossar. chrest. h. 33, 4. Ṛigv. Langl. VI. 6, 1, 10.

3) Mahabhâr. Vanap. 17201 (I, S. 882), vergl. Holtzmann, Ind. Sagen II, 138: amôghâ hanti çataçaḥ çatrûn mama karacyuta punaçca pâṇim abhyêti mama daityan vinighnataḥ sèyam tava karapràptà hatvaikam ripumûrjitam garjantam pratapantañca mamêvaishyati sûdaja.

4) Mahabhàr. Drônap. 8171 (II, 877). Holtzmann, Ind. Sagen 155. Bhittvâ gádham hṛidayam ràkshasasya, ùrdhvam dipyamânâ niçâyâm nakshatrâṇâm antarâṇy âvivêça.

keil, Indra; männlich ist deine Kraft; schlage Vṛitra, gewinn das Nass, leuchtend im eigenen Reiche[1]." Indra führt auch Bogen und Pfeile. „Dein heilbringender Bogen ist mit Kunst geformt, er tut zahllose Schüsse. Sicher treffend ist dein goldener Pfeil[2]." Bisweilen wurde als Indras Bogen der Regenbogen bezeichnet, der davon Indradhanus, Indrâyudha, Indracâpa hiefs. Im Epos führt dieser Bogen den Namen Gâṇḍîva. Von ihm fliegen „schreckliche, schnelle, donnerkeilähnliche, wie Blitz zischende Geschosse, welche augenblicklich Feuer entzünden, wo sie hintreffen. Schlagen sie in eine Stadt, so wirbeln der Steine Staubwolken wie Feuermassen empor[3]." Durch diese Geschosse wird augenblicklich der herabströmende Regen getrocknet[4]. Der Bogen Gâṇḍîva wurde von den Meergöttern in ihren Fluten bewahrt. Ein anderer in den Epen berühmter Bogen des Indra, mit dem er „die Götterfeinde, die grausen Asuren schlug, die vor des Bogens Schwirren floh'n," hiefs Vijaya, der Siegreiche[5].

Indras Donnerwaffe ist von Tvashtṛi, dem Meister der schmiedenden Ṛibhus gefertigt. „Tvashtṛi hat die dir zustehende Stärke (o Indra) vermehrt, er schmiedete den mit siegreicher Kraft ausgerüsteten Donnerhammer[6]." Mehre Stellen sagen, dass die Ṛibhus die Verfertiger gewesen seien, woher das Geschoss âyasam upanîtam Ṛibhvâ heifst[7]. Der (S. 43 fgg.) besprochene Zusammenhang der Ṛibhus mit den Maruts tritt wiederum zu Tage, wenn es auch von diesen heifst: „Ihnen verdanken wir Tag für Tag die grofsen Wasser, die Sonne, ja den Blitz selbst[8]." Das Mahabhârata lässt den

1) Sâmav. Benfey I. 5, 1, 3, 5.
2) Ṛigv. Langl. VI, 5, 5, 11.
3) Arjunas Rückkehr VIII, 3.
4) Ebendas. VII, 12.
5) Holtzmann, Ind. Sagen II, 157.
6) Ṛigv. Rosen LII, 7. Tvashtṛi heifst auch selbst Ṛibhu.
7) Nève essay sur le mythe des Ṛibhavas 274.
8) Ṛigv. Langl. V. 8, 3, 22.

Bogen Vijaya vom Himmelsschmiede Viçvakarman für Indra mit Sorgfalt und Kunst verfertigt werden. Eine Stelle des Sâmavêda enthält die Vorstellung, dass der Donnerkeil beim Kampf mit Vṛitra vom Stiele fliegt. „Der sonder allen Schluss sein Beil, bevor er auf den Nacken (Vṛitras) schlägt, festmacht — der Schätzereiche, vielen Teure — und das gestumpfte wieder wetzt [1]).“

Höchst bemerkenswert sind einige Züge der späteren Vêdentradition, welche schon in den Nighantavas, einem sehr alten Leitfaden für vêdische Exegese, gefunden werden. Indras Donnerhammer Mudgara ist nämlich personificiert und als Hypostase von Indra abgelöst zu einem Helden Mudgala (Hammer) geworden, den die Legende zu einem Sohn Bhṛimyaçvas macht. Hammer (Mudgala) trägt nach der Anukramaṇikâ mit Hilfe eines Stiers und eines Hammers im Kampfe den Sieg davon. Die Bṛihaddêvatâ schmückte in der Folge diese Sage weiter aus. Mudgala wurden seine Rinder durch Diebe gestohlen; da ihm nur noch ein alter Stier übrig blieb, spannte er diesen an den Wagen und zog zum Kampfe. Während er den Dieben nachsetzte fand er irgendwo einen Hammer, warf diesen zuerst und nahm den Dieben seine Herde wieder ab [2]). „Der Stier, der zugleich mit dem Hammer erscheint,“ sagt Roth, „ist Indra selbst, der oft genug so heifst und unter denselben Bildern geschildert wird.“ (S. o. S. 36). Wie aber in Mythen und Heldensagen göttliche Personen häufig als Doppelgänger auftreten, wenn das Verständnis der einen Form erloschen ist, so finden wir in einem von Yâska Nirukta IX, 23 erklärten Liede, v. 7 Indra neben dem Stier. Von diesem wird v. 4 gesagt: „Er trank lustig einen Teich Wassers (ganz so wie Indra den Sôma trinkt, ehe er zum Kampf geht), senkte sein Horn und ging lustig auf den Angreifer los; kampfeslustig hebt der brünstige Hodenträger rasch die Vorderfüfse.“ Daran schliefst sich

1) Sâmav. Benfey I. 3, 2, 1, 2.

2) Roth, Nirukta S. 129.



ein anderer Vers: „Man liefs ihn brüllen beim Angriff, liefs den Stier den Samen ausgiefsen mitten in der Schlacht, mit ihm ersiegte hundertfach, tausend Kühe der Hammer im Beutekampf.“ Indras Donnerkeil ward auch weiblich personificiert als Mudgalânî: „Der Wind machte flattern ihr (Mudgalânîs) Kleid, als sie tausend Wagenlasten ersiegte, Mudgalânî wurde Kämpferin im Kriege; Indrasêna (Indras Geschoss) machte Beute im Schlachtgetöse.“

gg) Wie Indra den vajra, schwingt Thunar (Thôrr) seinen zermalmenden Hammer Mjölnir, der ursprünglich wie jener Kreuzesform hatte, so dass der christliche König Hakon Adalsteinsfôstri sich als er beim Vetrablôt zu Hladir über das Trinkhorn ein Kreuz schlug, bei seinen heidnischen Landsleuten damit ausreden konnte, er mache Thôrs Hammerzeichen[1]. Aus dem Hammer ging später die Axt als Gestalt der göttlichen Waffe des Gewittergottes hervor[2]. Saxo nennt an Stelle der Donneraxt die Keule clava, schwed. heifst der Donnerkeil Tordönskolf[3], Tordönsvigge.

Die älteste Vorstellung, dass der Donnergott aus der Wolke einen steinernen Keil, oder eine Kugel schleudere, blieb in unserem Heidentum bis auf die letzte Zeit lebendig, wie die Namen für den Donnerkeil Tordöns kolf, Tordöns pîlvigge, Åskievigge beweisen[4]. Diese Vorstellung wechselte ab mit derjenigen eines geschwungenen Steinhammers. In der Thôrsteins Bäarmagnssaga erscheint

1) Heimskringla. Hakonar Goðasaga XVIII. — Liljegren, Runlära. Stockholm 1832 S. 143 Anm. entkräftet mit triftigen Gründen die gewöhnliche Annahme, dass das Hammerzeichen zur Einsegnung des Bierhorns beim Minnetrinken im Norden allgemein gebräuchlich war.

2) Zeitschr. f. D. Myth. II, 296. III, 105 fgg.

3) Stobaeus, Ceraunii baetulique lapides p. 217.

4) Myth.[2] 163. Die Donnerkeile (Belemniten sowol wie Echiniten) führen die Namen Donnerhammer, Donneraxt, Strahlhammer. Petr. Wolfart, Historia naturalis Hassiae inferioris p. 52. Stoeber, Neujahrsstollen 1852 S. 43. Im Jahre 1721 bezeichnete der Lundenser Professor Kilian Stobaeus (Cer. baet. lapp §. 1) als eine erst kürzlich antiquirte Untersuchung „an in lapide quodam intra nubes generato mira fulminis vis consistat, vel an ceraunius sive cuneus fulminaris revera talis detur. In Kärnten glaubt man noch heute, dass beim Gewitter kleine Bergkrystalle dunderstandlan vom Himmel fallen. Zeitschr. f. D. Myth. III, 29, 11.

die Gewitterwaffe unter der Gestalt eines dreieckigen Feuersteins und eines Feuerstahls, woraus Blitz und Donner mit fliegenden Funken entlockt wird. Man kann beide werfen wohin man will, sie kehren stets in die Hand des Besitzers von selbst wieder zurück [1]).

Golden heifst die Donneraxt in einer deutschen, Zs. f. D. Myth. II, 305 besprochenen Sage. Ebenso hat Thôrr von Âsgarð (Tord af Hafsgaard) in einem dänischen Volkslied einen Goldhammer [2]). Neben diesen Vorstellungen muss jedoch schon in indogermanischer Urzeit jene andere vorhergegangen sein, nach welcher der Gewitterhammer aus Bronce oder Eisen gefertigt war. Dies geht aus der bei Indern und Germanen übereinstimmenden Sage hervor, dass die Donnerwaffe von den Elben (Ṛibhus, s. o. S. 46) geschmiedet wurde. Thôrs Mjölnir ist das Werk des kunstreichen Schwarzalfen Sindri. Loki, der von Thôrs Zorn bedroht war, weil er Sif das Goldhaar abgeschnitten hatte, bewegt den Zwerg Brockr, den Göttern Kleinode zu schmieden, der Sif neues Haar, dem Freyr das Schiff Skiðblaðnir, Ôðinn den Speer Gûngnir. Darauf wettet er mit Brocks Bruder Sindri und setzt sein Haupt dagegen zum Pfande, er könne keine so guten Dinge verfertigen. Sindri schmiedet darauf, trotz Lokis arglistiger Störungsversuche, für Ôðinn den wunderbaren Ring Draupnir, für Freyja den Eber Gullinbursti. Zuletzt legte er Eisen in die Esse und liefs seinen Bruder Brockr blasen. „Alles sei vergebens, wenn er mit Blasen inne halte.“ Trotz übler Störung durch Loki, der Brockr in Gestalt einer Fliege sticht, gelingt das Werk und der Hammer Mjölnir geht aus den Händen des Künstlers hervor. So abweichend die deutsche und indische Sage im Detail sind, können wir nicht umhin, ihren Ursprung in einer gemeinsamen Quelle zu suchen. Loki nämlich, der Sif das Haar

---

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 414. 415. II, 297 fgg.

2) Vedel og Syv I. No. 22. Nyerup udvalg af Danske viser 1821 II, 188: der tabte hand sin hammer af guld.

abschneidet, d. h. die Sonnenstrahlen mit dem Dunkel der Wolke verhüllt, von Thôrr aber gezwungen wird neues Haar herbeizuschaffen, die Strahlen des Tagesgestirns wieder leuchten zu lassen, gleicht — wie wir vorhin zu erweisen trachteten — dem das Sonnenlicht verdunkelnden Vṛitra, der von Indra genötigt wird seine Beute fahren zu lassen. Mit diesem Vorgang hängt die Verfertigung des Gewitterhammers notwendig zusammen, wogegen Loki naturgemäfs sich sträubt. Auch die Ṛibhus werden von den Göttern aufgefordert, ihnen Kleinode zu schmieden, dem Indra sein falbes Blitzross, den Açvinen einen leuchtenden Wagen, der ganzen Göttergemeinschaft aus der Haut der Kuh eine neue. Dass in diesem Mythus nicht mehr der Verfertigung des Gewitterhammers gedacht wird, hat darin seinen Grund, dass dieselbe bei den Indern der späteren Vêdenzeit schon meistens auf Tvashṭṛi eingeschränkt wird. Andererseits ist bei den Germanen die Belebung der Kuh aus dem Zusammenhang losgerissen. Doch bemerkte ich schon oben S. 64, dass die Verfertigung des Ebers Gullinbursti dazu ein Analogon bietet. Vgl. oben S. 42.

Was das Mahabhârata von Indras Speer erzählt, dass er von selbst in des Gottes Hand zurückkehrt, hat sich unzweifelhaft ursprünglich auf den vajra bezogen. Auch die Gewitterwaffe in Ôðins Hand ist zu einem Speere (Gûngnir) geworden [1]). Mit der indischen Mythe stimmt die Beschreibung von Thôrs Hammer Mjölnir fast wörtlich überein. Er konnte damit werfen, wohin er wollte, mochte der Gegenstand noch so grofs und hart sein, ohne dass der Hammer Schaden nahm. Derselbe verfehlte nie das Ziel, wenn er geworfen wurde [2]) und kehrte immer, wenn er auch nochsoweit davonflog, in des Gottes Hand zurück [3]). Wenn dieser es wollte ward

1) Schwartz, Der heutige Volksglaube S. 15 fgg.
2) Ok ef hann vyrpi honum til, þà mundi hann aldri missa.
3) Ok (mundi) aldri fliugja svâ lângt, at eigi mundi hann sœkja heim hönd.

er so klein, dass man ihn im Busen verbergen konnte[1]). Der Darstellung der Gewitterwaffe als Speer ist die von uns S. 21. 62. erläuterte als Stab oder Rute ganz analog[2]).

Bogen und Pfeile in Thunars Hand anzunehmen, ist gewagt. Ausdrücke bei mittelhochdeutschen Dichtern, wie „wilder pfîl der ûz dem donre snellet“ „doners pfîle“ können, wie J. Grimm mit Recht bemerkt, den *κήλοις Διὸς*, telis Jovis nachgebildet sein. Nicht mehr beweisen die Namen dunrestrâle (Donnerpfeil), Wetterstrahl, Schosspfeilstein, Strahlstein, Tordönspîl[3]), wenngleich ihnen ein slavisches Piorunowa strzałka (Gewitterpfeil) begegnet, das alt zu sein scheint. Dass der Donnerkeil beim Kampf mit Vṛitra vom Handgriff fliegt, kehrt in einer holsteinischen Sage wieder, welche schon J. W. Wolf[4]) auf Thunar bezogen hat. Ergrimmt über den Bau des Plöner Schlosses warf der Teufel seinen silbernen Hammer danach und hätte es zerschmettert, wenn nicht der Hammer vom Stiel geflogen wäre. Der Hammer fuhr auf einer Koppel in Pehmen so tief in die Erde, dass er eine seitdem mit Wasser angefüllte Kuhle die Hammerkuhl bildete, ein daneben stehender Eichstamm war der Schaft des Hammers gewesen. Den schloss- oder burgzerstörenden Thunar werden wir unter §. ββ. kennen lernen.

In hohem Grade interessant ist die Beobachtung, dass gradeso wie bei den Indern Mudgala als Hypostase von Indra sich ablöste, im germanischen Mythus der Hammer personificirt ist. „Dat di de hamer (sc. slà),“ „dat were de hamer!“ „de hamer kennt se all,“ „i de hamer!“ „i vor den hamer!“ „dat is verhamert!“ „dass dich der Hammer schlag“ sind noch heute unter dem niedersächsischen Volke landläufige Flüche, „in welchen man Hamer mit Düwel vertauschen kann, die aber alle auf den mit

1) Skâldskaparm. c. 35. Sn. E. I, 344.
2) Vergl. den Mistilteinn und die Gerte, wodurch Vikarr umkommt.
3) Bruckmann, Thesaurus subterraneus p. 73 sqq.
4) Beiträge I, 66. vgl. Lex. myth. 928. Faye, Norske Sagn 5.



dem Hammer einschlagenden Gott zurückgeführt werden müssen [1])." *Hemmerlein*, Meister *Hämmerlein* ist der Teufel (Thunar). Zu der in der Mudgalasage vorkommenden Erscheinung Indras als Stier stimmt noch die Erzählung dänischer Kjaempeviser von St. Olaf, der stets Thôrr vertritt [2]), dass er auf einem Schiff über Berge und Täler gefahren sei, welches *Namen* und *Gestalt* eines *Stieres* führte. Sein Gegner bediente sich eines *drachengestaltigen* Schiffs und verwandelte sich schliefslich *selbst* in einen *Drachen*. Olaf besiegte ihn nach tapferem Kampfe [3]). Auffallen müssen dabei die Anklänge an die oben erläuterte Ahimythe. Eine noch schlagendere Uebereinstimmung mit der Mudgalasage zeigt ein Märchen aus Siebenbirgen [4]). Ein Knabe erhält bei seiner Geburt von einem wunderbaren Alten ein mit ihm *an einem Tage gebornes Kalb* mit einem *goldenen Stern* auf der Stirn, das zu einem mächtigen *Stier* erwächst, wie der Knabe zum kräftigen Jüngling. Wenn dieser auf der Weide eingeschlafen ist, rennt der *Stier wie der Blitz* auf die *grofse Himmelswiese* und frisst goldene Sternblumen. Einmal trägt der Stier den Jüngling *zwischen seinen Hörnern* zum König, der ihm ein *sieben Ellen langes Schwert* giebt, womit der Bursch auszieht, um die von einem *zwölfhauptigen Drachen entführte Königstochter zu befreien*. Der Drache hat sie in seine *Flammenburg* eingeschlossen, welche durch ein *unübersteigliches Gebirg* und ein *stürmisches Meer* von der Menschenwelt geschieden ist. Der *Stier schiebt* mit seinen Hörnern das *Gebirge bei Seite* und *trinkt das ganze Meer aus*, dann *ergiefst* er das *aufgetrunkene Wasser in den Flammenwall*, worauf der Jüngling mit dem Schwert den Drachen er-

1) Myth.² 166. Lex. myth. 517. Brem. NS. WB. I, 575.

2) Lex. myth. 966. Munch, Nordmændenes ældste gude og heltesagn 15.

3) Lex. myth. 967. Abrahamson Nyerup og Rahbeck udvalgte Danske viser II, 8—18. 339—341.

4) Haltrich, Siebenbirgische Märchen S. 109. No. 21. Die Königstochter in der Flammenburg.

schlägt und die Königstochter befreit, der Stier aber auf die Himmelswiese zurückkehrt. Wie in den späteren §§. β und ββ bewiesen ist, gehören die Flammenburg, ein Berg davor und ein Meer ringsum zur Scenerie des Aufenthaltes Ahis, Agis, der Wolkendrachen. Thunar, der nach §. cc. als Stier erscheint, befreit daraus die Wasserfrau. Es wird daher wol kein Zweifel sein können, dass Thunar auch hier sowol in dem himmlischen Stier, wie in dem befreienden Jüngling steckt. Zu Indras Sômagenuss und Thunars Trinklust stimmt dann auch der Zug, dass der Stier (der Gewittergott) das (Wolken-)Meer auftrinkt, und nachher in die Flammenburg d. i. das Blitzfeuer des Dämons ergiefst. Wir haben hier wieder ein sehr interessantes Beispiel von der Bildung fast bis zur Gleichheit ähnlicher Sagen auf Grund gleicher Grundlage doch ohne historische Identität. Die Uebereinstimmung der Mudgalalegenden mit heimischer Mythe ist auch schon Roth aufgefallen, der zu jenen bemerkt: „Für uns sind diese Züge von besonderem Werte, sofern sie deutscher und nordischer Sage verwandt sind.“

h) Indra trägt einen Gürtel. „Wenn mit Hoheit er den Augen der Menschen sich zeigt, scheinen ihm Himmel und Erde als Gürtel zu dienen [1]).

hh) Zu Thôrs Waffenrüstung gehört der Kraftgürtel (Megingjarðr). Spannt er denselben um, so wächst ihm die Asenkraft um die Hälfte [2]). Wir sehen aus der angeführten Vêdenstelle wenigstens die Grundlage, aus der die Mythe von Thôrs Megingjarðr sich entwickelte.

i) Der Donner ist Indras vieltönige wahrsprechende Stimme [3]). Anders wird derselbe auch als Schall der weithallenden Muschel Dêvadatta gefasst, auf welcher Indra bläst [4]). Im Mahabhârata führt Arjuna diese Muschel, ein Sohn Indras, oder vielmehr der verkörperte Indra selbst.

1) Ṛigv. Langl. II, 4, 8, 6.
2) Gylfaginning 21.
3) Ṛigv. Rosen VIII, 8.
4) Kuhn, Nordd. Sagen 472.

Zu jenem sagen die Götter: „Diese Zierde der Muscheln, womit du die Dânavas besiegen wirst, damit hat der grofsgeistige Indra die Welt bezwungen.“ Vor der Asurenstadt ergreift Arjuna die lauttönende Muschel Dêvadatta und lässt sie langsam erschallen. „Dieser Schall aber gehemmt am Himmel gebar er Widerhall und es zitterten und zerflossen in Furcht selbst die sehr grofsen Wesen [1].“ In Ritusamhâra wird die Beschreibung der Regenzeit mit folgendem Bilde eingeleitet: „Der Wolken lauthallender Schritt naht den Frommen ersehnt, wie ein König, der den Regen als feurigen Elephanten, den Blitz als Banner, den Donner als Trommel führt,“ wo nach Potts Bemerkung Indras Bild nachhallt. Schon R. V. VI. 5, 2, 9 erscheint der Donner unter dem Bilde einer Trommel.

ii) Der Donner als Indras Stimme entspricht Thôrs Bartruf (skeggrödd, skeggröst). Er bläst oder ruft in seinen roten Bart, dann hallt die ganze Welt vom Gewittergetöse wieder [2]. Die Muschel Dêvadatta kommt mit dem Gjallarhorn überein, das ich bereits Zeitschr. f. D. Myth. II, 309 fgg. für Thunar in Anspruch zu nehmen gewagt habe. Dies ist ein sonst von einem andern Gewittergott Heimdallr geführtes Heerhorn, dessen Ton in allen Welten gehört wird. Einen neuen Beweis dafür, dass auch Thunar einst dieses Horn blies, glaube ich im Unibos (Einochs), einem Gedicht des elften Jahrhunderts, nachweisen zu können. Unibos besitzt nämlich ein Horn, durch welches er alte Frauen verjüngen, tote lebendig machen zu können vorgiebt, gradeso wie St. Peter (Thunar) im Märchen Greise wieder jung schmiedet. Um drei Gegnern zu entgehen, die sein Leben fordern, heifst er seine Frau sich tot stellen und mit Blut bestreichen:

---

1) Arjunas Rückkehr V, 23.

2) Thrymsqu. 1. Fornmannasög. I, 302. Myth.² 161. Zeitschr. f. D. Myth. II, 305. þeyt þû î môt þeim skeggrödd þîna, blas ihnen deinen Bartruf entgegen — þô gêngu þeir ût ok blês Thôrr fast î kampana op þeytti skeggraustina, da gingen sie aus und Thôrr blies in den Bart und erregte die Stimme seines Bartes.

Ad cistam currit ligneam
sumens salignam bucinam.
lustrat cadaver conjugis
sub testibus erroneis,
bis lustrat, saepe bucinat,
horam surgendi praedicat [1]).

Die Frau ersteht und Unibos verkauft sein verjüngendes Horn um schweres Geld. Der Schwank von Unibos ist uns in vielen neueren Fassungen erhalten. Die meisten [2]) entraten jenes Zuges, nur in wenigen Relationen ist er erhalten. In Schumanns Nachtbüchlein I, 11—16 erwirbt der pfiffige Bäcker durch folgende List Vermögen [3]). Er lässt sein Weib sich wie tot auf die Erde legen und mit Kalbsblut beschmieren. Darauf erhebt er mit seinen Kindern grofses Geschrei, er habe seine Frau erschlagen, so dass die Nachbarn zusammenlaufen. Als ihn diese zur Rede stellen, holt er eine alte Geige von der Wand und spielt darauf ein Liedlein: „Hast du mich genommen, so musst du mich haben.“ Er wolle sie wieder lebendig geigen, er habs oft vor thon. Nach einer Weile hob die Frau an, ein wenig den Fufs zu regen. Er liefs sich nichts anfechten, geiget immer sein Werk für sich. Zuletzt fing die Frau an mit niederer und kranker (d. i. schwacher) Stimme, gleich als ob sie vom Tod erwachet: „Ach lieber mann, wie magst du mich also schlagen vnd darnach wieder lebendig geigen, es wer besser du liefsest mich also todt bleyben, so kem ich der marter abe!“ „Nein, nicht also,“ sprach der Mann, „warumb gibst du mir nur

1) Grimm und Schmeller, Lateinische Gedichte des Xten und XIten Jahrhunderts S. 364. Unibos 70—115.

2) KHM. I. No. 61. Das Bürle; KHM. III [3], 108 vom Bürger Rutschki, vom Bauer Kibitz. Pröhle, Märchen für die Jugend No. 15: Der bunte Bauer; Zingerle, KHM. aus Süddeutschland 1854 S. 5: Das Bäuerlein; Müllenhoff, Schleswigholst. Sagen S. 461. No. XXIV.: Die reichen Bauern; Stahl, Westphälische Sagen I, 34: Der Hick; Valten Schumanns, Schriftsetzers zu Leipzig, Nachtbüchlein (s. Heyses Bücherschatz I, 16 fgg., Gödecke bei Pfeiffer, Germania I, 349) S. 66 fgg. „Vom Bauern Einhyrn.“

3) Ein History von einem Becker, der sein Weib mit der Geygen lebendig macht und einem Kauffmann.



so böse wort und heltst dein geifermaul nicht still." Unter solchen Worten stand die Frau auf ganz schwach und kraftlos, die Nachbarn halfen ihr und legten sie auf das Faulbett. Ein habsüchtiger Kaufmann kauft dem Bäcker um schweres Geld die Geige ab, die dieser aus Neapolis heimgebracht haben will. — Bei Müllenhoff[1]) hängt Vater Strohwisch seiner Frau eine frische Blutwurst um den Hals und ruft ihr dann, als seine Gegner eintreten, zu: Flink setze Stühle her und bringe Pfeifen herein, meine Kaufleute sind da. Das wollte die Frau nicht. Aber Vater Strohwisch sprang mit seinem Messer hinzu und sagte: „Ich schneide dir den Hals ab, wenn du nicht gehorsam bist," und schnitt ihr die Wurst entzwei, dass das Blut herausströmte. Da fiel die Frau um, als wenn sie tot wäre; aber Vater Strohwisch nahm eine kleine Pfeife aus der Tasche und pfiff darauf dreimal ganz stark, da stand die Frau wieder auf, setzte Stühle hin und holte Pfeifen. Fragten die Gegner: Vater wie machst du das? Vater Strohwisch antwortete: Ich habe da eine kleine Pfeife; wenn meine Frau nicht hören will, reifse ich ihr die Kehle aus; pfeife ich aber auf meiner Flöte, so wird sie wieder lebendig und tut alles, was ich will. Meine Ansicht, dass hier Horn, Pfeife oder Geige auf das totenerweckende, belebende Horn Thunars zurückgehen, scheint Bestätigung zu empfangen durch die bairische Variante des Einochs bei Panzer[2]), wo ein Heiligenbildschnitzer in Gegenwart der auf ihn erbosten Weber mit einem Knittel um den Backofen läuft und dabei ruft: „Eselgung mach' mir mein altes Weib wieder jung." Dabei drischt er auf seine liebe Crispina los. Unvermerkt kriecht diese in den Backofen und statt ihrer kommt des Schnitzers jugendliches Töchterlein, das dazu abgerichtet ist, zum Vorschein. Die zornigen Weber kaufen den jungmachenden Prügel um eine hohe Summe. Bald darauf durch den Tod

1) Sagen S. 458 fgg. No. XXIII. Vater Strohwisch.

2) Beitrag zur D. Myth. I, No. 110. S. 90.

ihrer zu schanden geschlagenen Frauen von der Nichtigkeit überführt, bestürmen sie mit gesteigerter Wut des Bildschnitzers Haus. Da streckt sich dieser wie tot auf ein Brett und legt einen Stecken neben sich. Einer der Weber schlägt ihn damit und er stellt sich nun plötzlich durch die belebende Kraft des Steckens erweckt an. Auch diesen Stock zum Totenerwecken verkauft er um eine hohe Summe. Der letztere Zug kehrt im entsprechenden Märchen bei Zingerle wieder [1]). Als die betrogenen Metzger den blinden Hansl zornwütend aufsuchen, liegt er zwischen brennenden Kerzen unter einem Leichentuch mäuschenstill in der Stube, während seine Frau mit lautem Geheul den Toten beklagt. Bald bittet sie einen der Metzger mit einem alten Stock voll sonderbarer Figuren, den sie aus einem Kasten hervorholt, dreimal gelinde auf Hansl zu schlagen; das sei ein Zauberstock. Als dies geschehen, springt Hansl wie vom Tode erweckt auf und erzählt wunderseltsame Dinge, die er im Jenseits gesehen. Dieser belebende und verjüngende Stock ist deutlich Thunars Hammer, den wir schon mehrmals (s. o. S. 34) unter der Gestalt einer Rute antrafen. Mithin wird auch das belebende Horn, das auf dieselbe Naturbedeutung zurückführt, Thunars Attribut gewesen sein. — Linné [2]) sah im gothischen Hofgerichtsgebäude zu Ionköping eine grofse Sammlung von Hexensachen „alte falsche Recepte, Abgötterei, abergläubische Gebete an den Teufel, meist in Reimen, ebenso andere Kunststücke aus geknüpften Sachen (Zwirn, Seide, Haaren, Wurzeln).“ Darunter befand sich ein Horn. „Wir bliesen in das Zauberhorn ohne dass die Teufel kamen und an dem Milchstocke melkten.“ Ein Zauberhorn, das melkende Teufel herbeiruft, scheint nach §. bb. doch wol mit Thôrr in Verbindung zu stehen [3]).

1) Zingerle, K. und HM. aus Süddeutschland 1854 S. 418.

2) Reisen durch einige schwedische Provinzen I. Oeland und Gothland. Halle, Curt 1764 S. 349.

3) Nach rabbinischer Tradition führt Elias, der sich mit Thunar vielfach berührt (Myth.[2] 157. 158. 772. Zeitschr. f. D. Myth. II, 3) und dessen

Noch wahrscheinlicher wird unsere Ansicht, dass Thunar die lebenbringende Pfeife oder ein solches Horn, das Gjallarhorn, führte durch die Bemerkung von Rocholz [1]), dass der Erlöser der weifsen Frau im Berge ein Pfeifchen führt, womit sie herbeigerufen wird [2]). Kuhn bereits wies nach, dass der Befreier der weifsen Frau (der Dâsapatni) aus dem Berge (d. i. der Wolke) Thunar sei [3]). Die Pfeife ist eben der Donnerhall, mit welchem der Gott in den Wolkenberg eintritt [4]). Zu dem kommt, dass entsprechend dem Indischen der Donner auch bei Germanen die „rote Trommel" genannt wird [5]), wie noch jetzt

---

Sage manchen Zug der Gewittermythe aufnehmen mochte, ein Horn, dessen Ton einst sämmtliche Juden in der ganzen Welt hören und daraus vernehmen werden, dass der Tag ihrer Erlösung gekommen ist. Ueber eine papierne Brücke überschreiten sie den Ocean und versammeln sich im paradiesischen Reich hinter dem Sabbatfluss. Dieses Horn ist von dem Widder, den Abraham für Isaak opferte. I. Mos. 22, 13. S. Vulpius, Curiositäten. Weimar 1815 IV, 534. Daraus ohne Angabe der Quelle Contée, Schatten der Vorzeit oder Memorabilien merkwürdiger Abenteuer. Wien 1832 S. 111.

1) Rocholz, Sagen des Aargaus S. 244.

2) Rocholz a. a. O. 231. Stöber, Elsäss. Sagen S. 248. No. 190. Pröhle, Unterharz. Sagen S. 109. No. 275. Zu letzterer Sage vergl. die Zeitschr. f. D. Myth. III, 385 angeführte Stelle aus Aischylos Eumenid. 791. 92.

3) Zeitschr. f. D. Myth. III, 387.

4) Der englische Riesentöter „Jack the giant-killer" (Tabart fairy tales 137), der viele Riesen tötet, gefangene Jungfrauen aus ihrer Gewalt befreit und Schätze aus ihren Hölen oder Burgen erbeutet, naht dem Riesen Kormoran mit einem Horne, in das er „blew so loud and long a tantivy, that the giant awoke" und tötet ihn dann mit seiner pick-axe. Die Behörden von Cornwall beschenken ihn mit einem Schwert und einem Gürtel, worauf mit goldenen Buchstaben stand:

This is the valiant Cornish man,
who slew the giant Cormoran.

Später (S. 151) findet er vor einem Riesenkampfe unter dem Burgtor noch einmal eine goldene Trompete, worauf beigeschrieben stand:

Whoever can this trumpet blow,
shall cause the giant's overthrow.

Hans bläst, dass die Türen aufspringen und die ganze Burg erbebt, und erlegt den Riesen (vgl. KHM. III.³ 314 fgg.). Leider wissen wir hier wieder nicht, ob die Sage germanischen oder keltischen Ursprungs ist. Sie enthält fast alle Elemente, welche der deutschen Thôrsage eigen sind, sogar den Gürtel Megingjarðr. Die Trompete liegt unter dem Burgtor, wie das Gjallarhorn unter der Esche Yggdrasill (s. Zeitschr. f. D. Myth. II, 310) oder wie Thôrs Hammer von Thrymr 8 Rasten unter der Erde vergraben ist. Vor der Burg des Riesen liegen Drachen.

5) Zeitschr. f. D. Myth. III, 126. 128. Bei den Letten hiefs der Donner Himmelstrommler debbess bungotais. Schwenck, Mythologie der Slaven 71.

þruma (Getöse) bei den Isländern Blitz oder Donner bezeichnet. Trommel- und Paukenmusik als Abbild des Donnergetöses können die Zwerge nicht vertragen [1]).

k) Ein weiteres Attribut des Indra ist sein himmlischer Wagen, der von den zwei falben Blitzrossen gezogen wird. Ihn lenkt in den Vêden noch Indra selbst, im Epos der Fuhrmann Mâtali. „Wenn Indra auszieht, um in den Kampf zu gehen, schirrt er seine edelen Rosse an und besteigt den Wagen, den er so wol zu lenken weiſs [2]).“ Dieser Wagen ist die Wolke [3]). Indra heiſst davon ghanavâhana, der Wolken zum Wagen hat. „O Maghavân, fruchtbarmachend und herrlich sind deine Zügel, deine goldene Peitsche, dein Wagen, deine beiden Rosse und du selbst Çatakratu! [4])“ Die Räder des Wagens sind nach den Vêden mit Metall beschlagen. Dieser Metallbeschlag heiſst pavi. Er wird als die Wolken zerschneidend, den Donner hervorlockend, die Feinde zermalmend geschildert und ist deswegen in vielen Stellen mit dem Donnerkeil verwechselt [5]). In den Epen ist Indras Gefährt oft beschrieben. Im Indralôkagamanam, einer Episode des Mahabhârata heiſst es: „Finsternis aus der Luft scheuchend, alle Wolken erleuchtend. Zehn tausend falbe Rosse ziehen den Wagen. Auf ihm befinden sich Schwerter, Speere und Streitkolben schreckliches Ansehens, himmlische machthabende Spieſse, Blitze voll groſses Glanzes und Donnerkeile diskusverbundene fliegende Bälle, winderregende, mit Windstöſsen verbundene den Schall einer groſsen Wolke habende, so wie die glanzvolle Standarte Vaijayanta (d. i. die siegreiche von vijayat), blauem Lotos an Farbe ähnlich, ein blaues Rohr von Gold geziert.“ Arjuna erhält diesen Wagen von

1) Müllenhoff, Sagen S. 289. No. 396.
2) Ṛigv. Langl. VI, 3, 14, 7.
3) Ueber Darstellung der Wolke als Wagen bei Hellenen und Hebräern s. Lauer, System 358.
4) Ṛigv. Langl. VI, 3, 2, 11.
5) Roth, Nirukta 57.



Indra. Zu jenem reden die Götter: „Mit diesem Wagen hat Maghavân (Indra) besiegt den Çambara, den Vala und Vṛitra auch, den Prahlâda und Naraka, auch viele Millionen und Billionen von Daityas hat auf diesem Wagen besiegt Maghavân im Kampfe[1].“ Das Rasseln dieses Wagens tönt gleich dem des Donners am Himmel[2]. Indras falbe Rosse bezeichnen ursprünglich den Blitz. Wie wir aber schon oben S. 37 nachgewiesen haben, gehen die Symbole des Lichts und der Wolke neben einander her und in einander über; so werden die Rosse Indras in mehreren Stellen deutlich als Wolken charakterisiert. Indra wird z. B. angerufen die mettriefenden Falben anzuschirren[3].

kk) Den Thôrr zeichnet ein Wagen aus, nach welchem er selbst Ökuþôrr, Reiðatýr (Wagenthôrr, Wagengott), Einrîði (der Fuhrmann κατ' ἐξοχήν), Hlôrrîði (der Erdfahrer), Vagnaverr (Wagenmann) heifst. Zwar haben auch andere Götter ihren Wagen, namentlich Ôðinn und Freyr, aber Thôrr ist in eigentlichem Sinne der fahrend Gedachte[4]. Unter dem nordischen Volk gehen die Redensarten: „Godgubben åker der gute Alte fährt, goffar kör der gute Vater fährt, wenn es gewittert. Thôrs Beiname war Atli Väterchen. Das Rollen des Thôrswagens ist der Donner. Schwedisch heifst das Gewitter åska aus âs-åka Gottesfahrt, altn. reið Wagen, reiðarslag Wagengeroll, reiðarþruma Wagendonner[5], ags. þunorrâd Thunarswagen; altn. reiðarskjâlf ist tremor e fulmine. Unter den Rädern des Donnerwagens erzittert die Welt:

Bald wurden die Böcke
Vom Berge getrieben,
Und vor den gewölbten
Wagen geschirrt.

---

1) Arjunas Rückkehr V, 20 fgg.
2) Ebendas. VI, 9.
3) Sâmavêda Benfey I, 5, 1, 3, 6.
4) Myth.² 151.
5) Sophus Bugge, Zeitschr. für vergl. Sprachf. III, 29.

Felsen brachen,
Brannt' in Feuer die Erde,
Da Ôðins Sohn (Thôrr) reiste
Gen Riesenheim[1]).

In Deutschland scheint dieser Wagen in einem merkwürdigen Rechtsgebrauch fortzuleben. Wenn in Westphalen Jemandem etwas von der Gemeinheit zum Privateigentum übergeben werden soll, bestehe es in Holz oder Wiesenland, so geschieht das Befangen mit einem Hammer, der aus dem Wagen unter dem linken Bein hergeworfen wird. So weit nun der Wurf reicht, so viel wird einem als Eigentum abgetreten[2]). Der Hammerwurf beim Landerwerb geschah zu Ehren Thunars[3]), auch der Wagen wird hier als sein Symbol gebraucht sein. Schon Wolf[4]) bemerkt: „Der vom Wagen aus den Hammer oder die Donnerkeile werfende Gott blickt noch durch das Ditmarsische: nu faert de olde all wedder da bâwen und haut mit sîn ex anne räd[5])."

Thôrs Wagen ziehen zwei Böcke, während Indra mit den beiden falben Blitzrossen fährt. Dies ist ein anscheinend wichtiger Unterscheidungsgrund zwischen der indischen und germanischen Mythe. Wir haben jedoch schon oben S. 63 nachgewiesen, dass der Bock als Symbol der Wolke in die indogermanische Urzeit hinaufreicht und auch in Indien in entschiedener Verbindung mit Indra stand. Wie leicht war da nicht eine Vertauschung der beiden naheliegenden Naturerscheinungen des Blitzes und der Wolke bei des Gewittergottes Gefährt möglich. Sahen wir doch auch die Blitzrosse Indras in die Naturbedeutung der Wolke übergehen. Zudem stellen die beiden Böcke, welche Thôrs Wagen ziehen, nicht die Wolke an und für sich dar, sondern gradezu die blitzdurchzuckte Gewitter-

---

1) Thrymsqu. 21.
2) Strodtmann, Idiotic. Osnabrug. 80. Hannöv. Anzeigen 1753. No. 2.
3) J. Grimm, RA. 55 fgg. Grenzaltertümer, Abhandl. d. Berl. Akad. 1843 S. 121 fgg.
4) Beiträge I, 66.
5) Müllenhoff, Sagen 358.

wolke, wie ihre Namen Tanngniôstr (Zahnknisterer) und Tanngrîsnir (Zahnknirscher) beweisen [1]). In Indien standen die Rosse als Symbole des Blitzes unter Indras besonderem Schutz, ihm wurden Pferdeopfer gebracht. Bei den Germanen ist die Beziehung dieser Tiere zu Thunar sehr verdunkelt. Gleichwol sind noch einige gewichtige Spuren vorhanden, dass auch Thôrr ehemals des Rosses gewaltig war. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass der Svefneyer Codex des jüngeren Edda unter den mythischen Rossnamen erwähnt: Blôðughôfi hét hestr, er bera quâðu öflgan Einrîða [2]). Einrîði ist ein Beiname Thôrs [3]); aber die meisten Handschriften gewähren Atriða; Atriðr, Atriði ist kenníng Freys [4]). Bedeutsam dagegen ist eine Sage bei Saxo Grammaticus [5]). Bei diesem fallen die Brüder Thôrbiörn, Gêrbiörn, Gunnbiörn, Stênbiörn, Esbiörn, Arinbiörn und Biörn Friðlef VI an, der sich nur mit List ihrer erwehrt. Diese Helden sind Hypostasen Thôrs, der den Beinamen Biörn Bär führte, und zu Zeiten Bärgestalt annahm [6]). Biörn hat ein Ross, auf welchem er mit Schnelligkeit reifsende Ströme durchwatet. Hic equum habuisse traditur praestantem corpore, praecipitem velocitate, adeo ut caeteris amnem trajicere nequeuntibus hic solus obstrepentem indefessus vorticem superaret. Dieses Ross scheint Skâldskaparm. k. 58 zu kennen. Hier wird unter den Götterrossen aufgezählt: Biörn reið Blakki. Die Stelle bei Saxo erinnert an Thòrr, von dem es heifst, dass er täglich die heiligen

1) Vergl. Zeitschr. f. D. Myth. II, 309. III, 117 und unten S. 125. Ueber Thôrs Bocksgespann findet sich eine merkwürdige Notiz bei Buddingh, Verhandeling over het Westland. Leyden 1844 S. 385. Er erwähnt ein Kinderspiel: „Het rijden op den bokkenwagen.“ (Het wagengespann van den donderaar wiens worpen met donderstenen door de kinderen worden nagevolgd in het harde eijeren werpen.) Leider gibt er keine ausführlichere Nachricht, so dass wir unser Urteil noch zurückhalten müssen.

2) Skâldskaparm. cap. 58. Sn. E. I, 480.

3) Skâldskaparm. cap. 75. Sn. E. I, 553.

4) Lex. myth. 291. 363.

5) Ed. P. E. Müller VI, 260.

6) S. Zeitschr. f. D. Myth. III, 145. Diese Brüder sind auch wie Thôrr Riesenbesieger „giganteis clari triumphis.“ Weiteres über die Sage ein andermal.

Wasser der Himmelsburg durchwatet. (S. unten §. xx). Finden wir hier schon einmal bei einer Hypostase Thôrs ein bedeutsames Ross, und zwar ein solches, welches — wenn die Zusammenstellung Björns mit dem watenden Thôrr richtig ist — nur auf die Naturanschauung des Blitzes zurückgehen kann, so finden wir das Blitzross noch bei einer anderen mythischen Persönlichkeit wieder, welche nichts anderes als ein blofser Ausfluss Thôrs ist. Thôrr nämlich schenkt seinem Sohne Magni das goldmähnige Ross Hrûngnirs (Gullfaxi), welches Schwenck [1]) bereits richtig auf den Blitz gedeutet hat (s. unten §. ββ). Bevor Biörn und Magni von der Person Thôrs sich lostrennten, muss diesem das Blitzross zugestanden haben. In deutschen Sagen erscheint öfter ein Reiter in rotem Mantel, mit rotem Banner auf rotem Ross u. s. w., den man mit grofser Wahrscheinlichkeit auf Thunar deutet [2]). Das Blitzross ist auch noch in einer Anzahl deutscher Sagen erhalten, welche erzählen, dass eine belagerte Burg nur eingenommen werden konnte, wenn man das Trinkwasser derselben abzuleiten vermochte. Ein blindes Ross scharrte die Wasserleitung aus. Die Burg ist, wie wir sehen werden, meistenteils Symbol der von dem Dämon eingeschlossenen Wolke, das Ross welches mit seinem Hufschlag die Wasserleitung öffnet, den Regen herabströmen macht, kann kein anderes als das Blitzross gewesen sein [3]).

1) Dem Indra schreibt die Mythe einen goldenen Bart zu. „Wir ehren Indra, dessen Rechte den Blitz trägt. Seine Rosse führen ihn zu mannigfachen Taten herbei. Er bewegt seinen Bart, er richtet ihn grade, wenn er mit seiner Schar den Schatz erobert [4]).“ „Schüttelt Indra die Haare seines goldenen Bartes, dann

1) Mythologie der Germanen 52.

2) Wolf, Beiträge I, 80. Myth.[2] 892. vergl. jedoch Lyncker, Hessische Sagen 4.

3) Vergl. die Mythe von Pêgasos, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 460. 461.

4) Ṛigv. Langl. VII, 7, 5, 1.

wirft der Regen seine Geschosse nieder[1]." „Er hat den Blitz gemacht, um den Dasyu zu vertilgen, er mit der leuchtenden Gestalt, mit dem goldenen Bart[2]." „Wir weihen Ehrfurcht Indra der werkreichen Falben Wagenlenker, den Schnauzbart schüttelnd steh' er hoch erhebend sich, durch Heere furchtbar und durch Spende auch[3]). Dieser Bart ist ein neues Sinnbild des goldroten Blitzes.

ll) Thôrr und Thunar, der deutsche und der nordische Gewittergott, trug einen langen roten Bart. Als rotbärtiger Mann (rauðskeggjaðr) erschien Thôrr dem schwedischen Helden Styrbjörn in seinem Zelt, als dieser ihn gegen Eirîkr um Hilfe gebeten hatte. Als rotbärtiger Jüngling tritt er vor König Olafr Tryggvasonr und erzählte ihm, wie er vor Alters von den Normannen angerufen, die Riesen mit seinem Hammer bekriegte. Hilfsbedürftige flehten Thôrs roten Bart an, in den der Gott blies, um Blitz hervorzurufen. Donnerte es, so erregte er die Sprache seines Bartes, furchtbar schüttelte er ihn im Âsenzorn (skegg nam at hrista)[4].

m) Ausdrücklich wird Indras gewaltige Stärke bezeugt. „Mit unermesslicher Kraft ist Indra geboren (amitaujâ ajâyata)[5]." „Unbesiegbare Kraft besitzt der Ruhmvolle im Körper[6]." „Grofs ist deine Macht, Indra, deinen Armen ist eine Kraft verliehen, die deine Herrschaft verherrlicht[7]." Diese Kraft wächst vor und im Kampfe mit den Dämonen. „Er wuchs an Kräften dem Berge gleich, der unter Wasserströmen nicht wankt, der an tausend Hilfen

1) Ibid. VI, 7, 5, 4.
2) Ibid. VIII, 5, 11, 7.
3) Sâmavêda Benfey I, 4, 1, 5, 3. Auch Agni der Feuergott, der im Blitzfeuer wie im irdischen Feuer waltet, heifst hiriçmaçruḥ goldbärtig, Ṛigv. 5, 27, 7; daneben goldzahnig çucidanu.
4) Thrymsquiða 1. vgl. Zeitschr. f. D. Myth. II, 304 fgg. — Wie Agni goldzahnig heifst, wird Indra oft mit goldenen Kinnbacken dargestellt. Dies erinnert daran, was wir über den goldzahnigen Gewittergott Heimdallr (Gullintanni) Zeitschr. f. D. Myth. II, 309. III, 117 beigebracht haben.
5) Ṛigv. Rosen XI, 4.
6) Ibid. LV, 8.
7) Ibid. LXXX, 8.

reiche Indra, da er den Vṛitra tötete, der die Wasser gefangen hielt[1])." Seine angeborne Kraft erhöhen herrliche Waffen. „Tvashtṛi vermehrte die dir zukommende Kraft, er schmiedete das mit siegreicher Kraft ausgerüstete Geschoss[2])." Indra heifst daher Çakîvat der mit Macht Begabte, Çakra der Mächtige, Çatakratu der hundertfach Mächtige (oder der mit hundert Opfern Geehrte?), Çacipati Herr der Kraft, Gemahl der Kraft (woher man Indras Gemahlin Çacî Macht schloss), Çavasaḥ pati Herr der Kraft[3]), und endlich Sohn der Kraft. Von seiner Kraft teilt Indra seinen Verehrern mit; jede Krafttat in der Welt, sogar was die Ameisen mit Kraft ausführen, ist des Gottes Werk und darum heifst indriya n. (von Indra stammend) Mut[4]). „Ein Zerbrecher, ein Held schätzebegabt, schatzreich, beschenkt er wol mit Heldenkraft; segnend ist deiner Arme Paar, Vielopfriger! welches nieder den Blitzstrahl wirft[5])."

mm) Thôrr war der Stärkste der Götter. Ihm kommt daher vor allen Göttern die Âsenkraft, Âsmegin zu. Als Kind schon hob er zehn Bärenhäute in die Höhe[6]). Seine Kraft erhöht sich stets, wenn er zum Kampf schreitet, besonders durch Anlegung seiner Stärkehandschuhe und durch seinen Donnerhammer. Dieser heifst daher Thrûðhamarr Krafthammer. Als Thôrr zum Riesenkampf ausziehend, vom Flusse Vimur aufgehalten wird, sagt er:

Wachse nicht Vimur,
Nun ich waten muss
Hin zu des Joten Hause;
Wisse, wenn du wächsest,

1) Ṛigv. Rosen LII, 2.
2) Ibid. LII, 7.
3) Ibid. XI, 2.
4) Benfey, Sâmav. glossar S. 25.
5) Sâmav. Benfey II, 6, 3, 7, 2.
6) Sn. E. formâli cap. VIII ed. Havn. I, 22. vgl. Zeitschr. f. D. Myth. III, 145.

Wächst mir die Âsenkraft
Ebenhoch dem Himmel [1]).

Wie Indra Sohn der Kraft heifst, wird Thôrr Vater der Stärke faðir Thrûðar genannt und sein Wohnsitz führt den Namen Kraftwiese Thrûðvângr, Kraftheim Thrûðheimr [2]), Thôrs Söhne heifsen Môði (der Mutige) und Magni (der Starke). Beiwörter Thôrs selbst sind Kraftgott Thrûðarâss, Kraftherrscher der Götter Thrûðvalldr goða [3]), der kräftige Gott thrûðugr âss [4]), der kraftmutige thrûðmôðgr), der kraftgerüstete thrôttöflugr [5]), der tatkräftige dâðrakkr), der hartgesinnte harðhugaðr [6]). Von der Körperstärke, die er selbst besitzt, teilt Thôrr seinen Freunden mit. Deshalb rief man ihn beim Ringkampf um Beistand an. Als der Isländer Thord, der sonst sehr geübt im Ringkampf war, sich gegen seinen gewandten Landsmann Gunnlaugr Ormstûngi erproben sollte, rief er vorher Thôrr an. Gunnlaugr schlug ihm gleichwol ein Bein unter und warf ihn zur Erde, renkte sich dabei aber selbst den Fufs aus dem Gelenk [7]).

n) Verzehrend ist Indras Zorn. Er spricht: „Maruts, ich habe den Vṛitra getötet durch die blofse Gewalt meines Zornes, durch meine Indrakraft [8])." „In Zorn durchbohrt Indra des zitternden Vṛitra Nacken [9])." Himmel und Erde beben davor. „Bei deiner strahlenden Geburt bebt der Himmel. Die Erde zittert in Furcht vor deinem Zorn. Die Himmelsberge öffnen, von dir getroffen, ihren Schofs und die Wasser rauschen in Strö-

1) Skâldskaparm. c. 18. Sn. E. I, 286.
2) Zeitschr. f. d. Myth. II, 332 fgg.
3) Harbarðsl. 9
4) Thrymsqu. 17.
5) Hŷmisqu. 39. 20.
6) Thrymsqu. 31.
7) Gunnlaugs Ormstûnga Saga 10. Bei den Deutschen im Böhmerwald hebt die junge Frau, wenn es während des Brautzuges donnert, einen schweren Gegenstand. Das verleiht Stärke und Gesundheit.
8) Ṛigv. Langl. II, 3, 8, 8.
9) Ṛigv. Rosen LXXX, 5.

men herab [1])." „Ich setze mein Vertrauen auf deinen ersten Zorn, als du den starken Räuber schlugst, die Flut enthülltest, als beide Welten zu dir flüchteten vor Angst, die Erde gar ob deiner Kraft, Blitzschleuderer [2])." „Alle Stämme, die Menschen all neigen sich nieder seinem Zorn, wie die Flüsse allsammt zum Meer [3])." „Wenn er erscheint, zittern in Furcht die festen Berge, Himmel und Erde [4]).

nn) Thôrs Âsenzorn (Âsmôðr) ist ebenso berühmt, als seine Kraft. Er fasst im Grimm, seiner selbst nicht mächtig, den Hammerschaft so hart an, dass die Knöchel weiſs werden und Alles vor ihm zu Boden sinkt [5]). Besonders wenn er sich den Riesen und Trollen gegenübersieht, entbrennt dieser Zorn. Beim Verlust des Hammers [6]), beim Mangel des Braukessels [7]) loht er hoch empor, ja er steigert sich beim bloſsen Anblick des Riesen Hrûngnir zur höchsten Wut [8]). Bei Thôrs Kämpfen erzittern dann die Berge, brechen die Felsen, Himmel und Erde stehen in Flammen:

Felsen krachten,
Klüfte heulten,
Die alte Fold
Fuhr ächzend zusammen [9]).

„Der Mondweg tönte unter ihm" (Mânavegr dundi und hanom), „die Himmelsgefilde brennen" (Ginnûngavê brinna), „es brannte der über den Menschen ausgebreitete Himmel" (upphiminn manna brann), „mit Hagel war die Erde bedeckt" (grund var grapi hrundin) [10]).

---

1) Ṛigv. Langl. III, 5, 13, 2.
2) Sâmav. Benfey I, 4, 2, 4, 2.
3) Sâmav. Benfey I, 2, 1, 5, 3.
4) Ṛigv. Rosen LXI, 14.
5) Gylfaginning 44.
6) Thrymsqu. 1. 2.
7) Hýmisqu. 1. 2. Oegisdr. 45. Fornmannasög. II, 154.
8) Skâldskaparm. c. 7 Sn. E. I, 270 fgg.
9) Hýmisqu. 24. Fold, Erdgöttin. S. Zeitschrift für vergl. Sprachforschung V, 230.
10) Aus Thôrs Kampf mit Hrûngnir in Thiodôlfs Höstslöng.

o) Indra war Lebensgott. „Dies heldenhafte Werk, o Tänzer, ward als erstes, Indra, und urältestes, von dir im Himmel Rühmliches vollbracht, dass Leben du mit Gotteskraft befördertest Flut förderend[1].“ „O, der du Leben spendest, in dir sind tausend Hilfen[2].“ Ich will, sagt Indra, dass alles zweifüfsige und vierfüfsige Geschlecht von mir Leben empfange[3]. Er verleiht den Frommen langes Leben[4]. Er behütet den Körper vor Schaden[5]. Die verlorne Männlichkeit des Âsanga stellt er wieder her[6]. Er ist darum auch Ehegott. Man ruft ihn um Nachkommenschaft an[7], um eine reiche Familie und viele Kühe. Dem alten Kakshîvân verlieh er die junge Vṛicayâ zur Gattin[8]. Vor allen andern Menschen ist er den Familienvätern gnädig und gewährt ihnen hohes Glück[9]. Ebenso versagt er bisweilen zürnend Familienglück: „Verderbe nicht, Indra, unsere einstige Nachkommenschaft[10].“ „Sehre uns nicht, o Indra, gieb uns nicht dahin, nimm uns nicht die süfse Lust, töte nicht Maghavân, Çakra unsere Geburten, töte nicht unsere noch auf den Knieen kriechenden Kleinen[11].“

oo) Ueber Thôrs lebenspendende Tätigkeit habe ich mich bereits Zeitschr. f. D. Myth. II, 318. III, 210. 230 fgg. und o. S. 64 fgg. ausgelassen. Andere wichtige Seiten werden im Verfolg dieses Buches Erläuterung finden. Nach der Gautrekssaga bestimmt Thôrr dem Starkaðr, dass er weder Sohn noch Tochter haben und so sein Geschlecht beschliefsen solle („skapa ek þat Starkaði, at hann skal hvârki eiga son nê dòttur, ok enda svâ ætt sîna“)[12]. Er spen-

1) Sâmavêda Benfey I, 5, 2, 3, 10.
2) Ṛigv. Langl. VIII, 5, 11, 11.
3) Ibid. VII, 7, 9, 10.
4) Ibid. V, 3, 11, 4.
5) Ṛigv. Rosen V, 10.
6) Ṛigv. Langl. V, 7, 5. 34.
7) Ibid. V, 1, 7, 5.
8) Ṛigv. Rosen LI, 13.
9) Ṛigv. Langl. IV, 6, 3, 10. 12.
10) Ṛigv. Rosen CIV, 6. Vergl. Roth, Nirukta S. 38.
11) Ibid. CIV, 8.
12) Fornaldarsög. III, 32 fgg.

det und versagt den Segen der Ehe [1]). Deutscher Aberglaube weist dieselbe Spur. Niemand soll seine Gevatterin ehelichen, denn so oft sie sich vermischen donnert es [2]). Neumond am Donnerstag eintreffend, gilt auf den Orkneys als die beste Heiratszeit [3]). — Zeitschr. f. D. Myth. III, 70 ist versucht auseinanderzusetzen, dass die sogenannten Brautsteine, Steine in welche die Sage an den verschiedensten Orten Deutschlands ein Brautpaar verwandelt sein lässt, und die Brûtkampe, Felder auf denen im Heidentum den Ehegottheiten Opfer gebracht sein sollen, alte Heiligtümer Thunars gewesen sind. Die schon angeführte norwegische Sage aus Faye o. S. 100 bestätigt diese Vermutung, indem sie erzählt, wie Thôrr menschliche Hochzeiten mit seinem Besuche beehrt. Von einem Brautpaar schlecht aufgenommen, begräbt er dasselbe unter einem Bergsturz. Noch bezeugen zwei Steine das Andenken dieser Begebenheit „Brudestenene“ genannt.

p) Indra wurde als Lebensgott phallisch gedacht. Die Sage erzählt, dass Indra Ahalyâ, die schöne Gattin des Ṛishi Gautama, liebgewann und verführte. Im Zorn verfluchte der Ṛishi ihn, auf seinem Körper tausendfach das Glied zu tragen, mit welchem er gesündigt, verwandelte jedoch bald darauf in milderer Stimmung diesen traurigen Schmuck in 1000 Augen, mit welchen Indras Körper nun besät ist [4]). Schon im Vêda begegnet sahasrâksha (mille oculis praeditus) als Indras Beiwort [5]). Diese tausend Augen bezeichnen Indra wie Varuṇa und bei den Griechen Argos, den Wächter der Iô, als Himmelsgott; sie sind die leuchtenden Sterne. Jene Mythe ist erst spät in die ältere vom tausendäugigen Indra divaspati hineingedeutet.

pp) Gleichwol darf damit in Parallele eine phallische Darstellung Thunars gestellt werden, worüber ich Zeitschr. f.

1) Wolf, Beiträge I, 80.
2) Myth.[1] LXXIV, 163.
3) Lex. Myth. 954.
4) Asiatic researches VIII, 1818, 68.
5) Ṛigv. Rosen XXIII, 3.

D. Myth. III, 86—107 gesprochen habe und wozu ebendas. III, 246 zu vergleichen ist. Ohne historische Einheit ist die phallische Natur des deutschen und des indischen Gewittergottes aus derselben mythischen Grundlage hervorgewachsen.

q) Beschützer der Familie ist Indra teils als Lebensgott, teils als Genosse des Agni, der das heilige Herdfeuer, die Quelle der Gesittung und des Familienglücks, entzündet und mit ihm zusammen in zahlreichen Hymnen angerufen wird. Von jener Tätigkeit heifst Agni sabhya, Schützer des Stammes von sabhâ, das in den Vêden „Versammlung, Saal, dann die Menge der erwachsenen, zu Verstand gekommenen Mitglieder, die gens" bezeichnet [1]). Entsprechend hat der Sup. sâbhêyishṭha die Bedeutung „der im Stamme Tüchtigste," „der Häuslichste" oder „der Höchste der Sippe," womit, wie Kuhn neuerdings bewiesen hat [2]), der Name 'ΗΦΑΪΣΤΟΣ oder Ἥφαιστος genau übereinstimmt. Ganz entsprechend heifst nun auch Indra sadaspati (Hauses Herr) [3]), du bist grofsen Schatzes, o Schatzgebietender; du bist der Schützer der Wohnungen; dich, diesen Indra, mächtiger Sanggepriesener, rufen beim Sômapressen wir [4]). Er gewährt seinen Verehrern Haus und Heim [5]), und ist als Schützer der Wohnung, lar domesticus [6]). Er wird angerufen, das Haus vor Dieben zu schützen.

qq) Dass Thòrr es ist, von dessen Blitzstrahl die heilige Flamme des Herdes stammt, und dass er dadurch zum Gründer des Familienglückes wird, habe ich Zeitschr. f. D. Myth. II, 331 bewiesen. Darum schlägt der Blitz nicht ein, wenn Feuer auf dem Herde brennt [7]). In bairisch Schwaben legt man beim Gewitter geweihtes Holz

1) Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 370 fgg.
2) Kuhn a. a. O. V, 214 fgg.
3) Ṛigv. Rosen XXI, 5.
4) Sâmav. Benfey II, 5, 2, 15.
5) Ṛigv. Rosen X, 4.
6) Roth, Nirukta S. 137. Benfey, Gloss. Sanscr. 170.
7) Myth.[1] LXXII, 126. Kuhn, Nordd. Sagen S. 455, 411.

auf den Herd [1]). Auch in Holstein lässt man beim Gewitter das Feuer nicht ausgehen, während man zugleich eine Axt in den Ständer der Seitentüre schlägt und so lange darin lässt, bis das Unwetter vorüber ist. Mit sabhya stimmt nun etymologisch genau das germanische Wort sif, sippia (Geschlecht, Sippe, Verwandschaft) überein. Sif heifst Thôrs Gattin und ich habe schon Zeitschr. f. D. Myth. II, 330—340. III, 121 auseinandergesetzt, wie der deutsche Gewittergott das Geschlechtsbewusstsein zur Genossin erhalten musste, da um das dem himmlischen Gewitterfeuer entstammte Herdfeuer Haus und Geschlecht sich auferbauen. Aus diesem Grunde und als Schützer des Anbaus, indem er mit seinem Gewitterstrahl das harte Felsgebirg urbar macht, ward er Verleiher und Erhalter des Grundbesitzes. Thôrr versagt dem Starkaðr Land und Grundbesitz (þat skapa ek honum, at hann skal hvârki eiga land nê lâð). Landeigentum ward mit dem Wurf des heiligen Donnerhammers in Besitz genommen [2]). Bei Besitzergreifung herrnloser Gründe ward das erworbene Land sehr häufig Thòrr geweiht: helgaði landnâm sitt þôr ok kallaði þôrsmörk (er heiligte seine Landnahme dem Thôrr und nannte sie Thôrsmark, d. i. Donnerwald, oder Donnergrenze) [3]). Thunar waren deshalb auch die Grenzen geweiht; die dem Gewittergott heiligen Eichen dienten häufig bei Grenzbegängen zur Bezeichnung der Scheiden [4]). Thôrr selbst kämpfte mit dem Riesen Hrûngnir auf der Landesgrenze (â landamæri [5]). Diese Sorge Thunars für Haus und Hof und das darin waltende sittliche Leben „der Herdgenossenschaft“ äufsert sich aber noch in verschiedenen anderen Gebräuchen. An die Stelle des alten

1) Panzer, Beitrag zur D. Myth. II, 242. 379.

2) J. Grimm, D. Grenzaltertümer. Abhandl. der Berliner Akad. 1843 S. 121 fgg. RA. 55 fgg.

3) Landnâmab. V, 2, S. 218.

4) Grenzaltertümer S. 128. Urkunden des Slavenvolks gewähren bei Grenzfestsetzungen noch den bedeutsamen Ausdruck: „Do peronowa dubu“ bis zu Peruns Eiche.

5) Skâldskaparm. c. 17. Sn. E. I, 272.

Herdes trat später der Ofen, ja das Wort Ofen ist die älteste germanische Benennung für den Herd selbst. Wie Aufrecht dargetan hat [1]), entspricht goth. aúhns Ofen, ahd. ovan, das aus einer alten Form uknas, aknas hervorgegangen ist, dem vêdischen Worte áçan, açna (açáni, áçman) steinern, açmanta steinerner Feuerherd, Ofen. Auf Thunar, den himmlischen Geber des Herdfeuers, beziehen sich daher jedenfalls die folgenden Gebräuche und Meinungen. Kommt in einem Hause Feuer aus, so schleife man den Backofen hinaus. Dem schlägt die Flamme nach [2]). Dienstboten sollen ihr erstes Mittagbrod auf der Ofenbank verzehren, dann gewöhnen sie sich gut ein, sie werden wirkliche Mitglieder der Herdgenossenschaft [3]). Beim Einzug in ein neues Haus, bevor man in die Stube geht, gucke man in den Ofentopf, um einzuwohnen. Dasselbe soll jedes neu anziehende Gesinde tun [4]). Die Magd soll gleich beim Eintritt in einen neuen Dienst nachsehen, ob Feuer im Ofen brennt und es schüren; dann bleibt sie lange im Hause [5]). Zu Weihnachten oder Neujahr schauen die Mädchen ins Ofenloch und gewahren darin ihren zukünftigen Bräutigam. — Nach den a. a. O. gepflogenen Untersuchungen über Sif, ist es sehr wahrscheinlich, dass erst eine späte Zeit den abstrakten Begriff der „Sippe“ zu Thôrs Gemahlin erhob. Keinem Zweifel kann es jedoch unterliegen, dass bereits vor der Zeit der Sprachtrennung an die Person des Gewittergottes der Begriff eines Schützers der Herdgenossenschaft geknüpft war.

r) Wir kehren zu Indras lebenspendender Tätigkeit zurück. Aus dieser fliefst seine Geltung als Heilgott, wofür schon Zeitschr. f. D. Myth. II, 319 ein Beleg beigebracht ist. Einen anderen haben wir im Verlauf dieses Aufsatzes S. 43 erwähnt. Ein Hymnus ruft Indra an:

---

1) Zs. für vergl. Sprachf. V, 135 fgg. Vergl. Schleicher ibid. V, 400.

2) Myth.[1] LXXXIV, 450.

3) Myth.[1] CIII, 862. Thôrr selbst heifst Arinbrauti Sifjar, Sifs Herdbesucher.

4) Myth.[1] LXXXVII, 501. LXXI, 95.

5) Myth.[1] XCIX, 777. In Norwegen war der Donnerstag Tag des Wohnungswechsels, in Holland der Maitag.

Von unserm Gesang entzückt heile unsere Gebrechen [1]). Apâlâ, Atṛis Tochter, hatte eine Hautkrankheit, welche Indra, dem sie opferte, ihr abnahm. Derselbe gab zugleich ihrem Vater Atṛi die verlorenen Haare wieder [2]). Ein gewisses Heilmittel heifst Indrahasta. Der heilkräftige Baum vitex negundo ist nach dem Gott Indrasurasa, Indrasurâ benannt. Die vorhin erwähnte Heilung der Apâlâ geschieht dadurch, dass Indra sie durch das Wagenrad zieht:

Durch den Wagen und das Gespann,
Durch das Jochband, Allmächtiger,
Zogst Apâlâ du durch dreimal,
Und ihre Haut ward sonnenrein [3]).

rr) Thunars Bedeutung als Heilgott ist schon Zeitschr. f. D. Myth. II, 318—320 auseinandergesetzt. Adam von Bremen bezeugt: „Si pestis et famis imminet, Thôr idolo lybatur [4])." Es lässt sich noch vieles Weitere zu dem a. a. O. Bemerkten dafür beibringen. Wer Gründonnerstag fastet, bleibt das Jahr hindurch frei von Fieber, und hat ers, so vergeht es [5]). Gründonnerstag fasten schützt vor Zahnweh. Johannistag vor Sonnenaufgang stillschweigend Eichenholz auf den Leib gestrichen, heilt alle offenen Schäden [6]). Wenn man im Frühjahr zum erstenmal donnern hört, so muss man dreimal rückwärts niederfallen und den Rücken recht auf dem Boden reiben. Dann ist man in diesem Jahr vor Kreuzschmerzen sicher [7]). Wenn man einem siebenjährigen Kinde Eichenmispeln in warmem Wein oder Milch zu trinken giebt, so bleibt es frei von schwerer Krankheit [8]). Kranke Frauen werden in der Mark mit einem roten Garnfaden gemes-

1) Ṛigv. Langl. VIII, 5, 11, 8.
2) Ibid. VI, 6, 10, 1 fgg.
3) Ṛigv. VIII, 80, 7, nach Aufrechts Uebersetzung Ind. Stud. IV, 2.
4) Gesta Hamaburgensis ecclesiae pontif. IV, c. 27.
5) Myth.[1] LXX, 84. vergl. dagegen Chemnitzer Rockenphil. I, 44. Isst man Gründonnerstag Bretzeln, so bekommt man das Fieber.
6) Myth.[1] CLII, 970.
7) Panzer Beitrag zur D. Myth. II, 303.
8) Wolf, Beiträge I, 209, 56.



sen [1]). In rote Unterröcke hüllt das Schweizer Landvolk Fieberkranke [2]). Besondere Uebereinstimmung mit der indischen Sage zeigt es, dass Thunars heiliger Vogel, der Kukuk, den Hautausschlag der Sommersprossen (Judasdreck, bran de Judas) wegzunehmen die Macht hat [3]), wie der auch vom Donnergott gespendete Maitau (s. o. S. 31) von Hautkrankheiten befreit. Heilquellen werden in Schweden [4]) und Norwegen [5]) am Donnerstag besucht. Bei Dîby und ebenso auf Herslätt bei Worms ist eine Quelle, in welche die Inselschweden am Donnerstagabend nach Sonnenuntergang stillschweigend einen Groschen werfen, worauf sie Wasser aus derselben schöpfen, welches gegen kranke Augen sehr heilsam sein soll. Wer das Geld herausnimmt, bekommt alle Krankheiten, die dadurch geheilt sind [6]). Auch die Art und Weise der Heilung stimmt überein. Wie schon in einem früheren Kapitel dieses Buches besprochen ist, entspricht dem indischen Kriechen durch das Wagenrad bei uns das Kriechen durch den Spalt der Eiche, des dem Thunar geweihten Baums [7]), der beim

1) Märkische Forschungen I, 247. Myth.² 1117.

2) Rocholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, 212.

3) Zeitschr. f. D. Myth. III, 246. Kinder soll man in der Maserkrankheit mit Brühe von den dem Thunar heiligen Erbsen waschen, so werden die Stupfen flacher und die Masern verwachsen. Rocholz, Allemann. Kinderl. I, 334, 907. Andererseits straft Thunar diejenigen, welche in den Zwölften unterlassen seine heilige Speise die Erbsen zu essen, mit der Krätze. Panzer, Beitr. z. D. Myth. II, 306. vgl. Zs. f. D. Myth. III, 104. Myth.¹ XCV, 687. Wir erklärten diesen Zug daraus, dass die Hautausschläge böse Elbe in Insectengestalt sind, denen Thunar feindlich gegenübersteht. Wir wiesen ferner Zeitschr. f. D. Myth. III, 274 den Zusammenhang Thunars mit den Insecten nach. Atharvavêda II, 31, 1 wird Indras grofser Stein (Indrasya mahî dṛishat) als Töter alles schädlichen Insectengeschmeifses (krimêr viçvasya tarhaṇi) genannt, das in Kopf Rücken und Eingeweide eingedrungen (yê asmâkam tanvam âviviçuḥ) 5, b und 4. Vergl. Atharvavêda II, 31. 32, 1. Ferner steht Indra auch sonst zu den Insecten im engen Verhältnis. Wie er in jeder Krafttat wirksam ist, ist auch, was Würmer und Ameisen mit Kraft ausführen, Indras Werk. Roth, Nirukta 105. Die Musquitofliege heifst vajratunga. Nach der späteren Mythe verwandelt sich Indra in die Musquitomücke, um Vishṇu zu stören, als er mit Bala kämpft. Moore Hindu-Pantheon S. 187.

4) Pantoppidan everriculum fermenti veteris p. 18.

5) Lex. myth. 951.

6) Eibofolke II, S. 187. Indra gibt seiner blinden Tochter die Augen wieder. Ṛigv. Langl. VII, 7, 9, 11. Vergl. oben S. 43.

7) Myth.² 1118. Köster, Sag. v. Brem. u. Verden 206. Panzer, Beitr. II, 201.

Siechtum des Menschen wie beim Vieh angewandt wird, oder durch eine Oeffnung der mit roten Früchten behangenen Hagedornhecke [1]), so dass mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine Beteiligung des Gewittergottes bei dieser Art der Heilung geschlossen werden kann.

s) Durch den Regen, den er befruchtend auf die Erde niederfallen lässt, durch den Blitzstrahl, mit dem er den Boden lockert [2]), und als Lebensspender im Allgemeinen übt Indra auch Einfluss auf das Wachstum der Pflanzen. Die Erde heifst Indrarishabhâ, d. i. Indra zum Stier oder Befruchter habend. Indra wird „Fruchtgeber“ (satrâdâvan) [3]), „Spender der Gerste“ (duraḥ yavasya) genannt [4]). „Du der du Nahrung giebst, der du aus dem regenbefeuchteten Halm, den du wachsen liefsest, Körner süfs wie Honig ziehst; der du, deine Herrlichkeit zu offenbaren, die Blumen und heilsamen Pflanzen erzeugt hast — dir (Indra) müssen wir lobsingen [5]).“ „Indra hat die Pflanzen und die Tage geschenkt, er hat die Bäume und die Luft gegeben [6]).“ Apâlâ, Atris Tochter, fleht Indra an:

Drei Stätten siehst du kahl und baar,
Verleihe diesen frischen Wuchs:
Des Vaters Haupt und seinem Feld,
Und, Indra, meinem siechen Leib.
Hier dieses Feld und meinen Leib
Und meines alten Vaters Haupt,
Sie alle siehst du kahl und baar,
Lass ihnen spriefsen Halm und Haar [7]).

Wildwachsendes Kraut heifst Indrakṛishṭa „von Indra gepflügt.“ Nach dem Gott sind eine grofse Anzahl von Pflanzen benannt. Indracibhiṭî, Indraparnî, Indra-

1) Aus der Gegend bei Oxford. Aufrecht, Ind. Studien IV, 8.
2) Daher heifst Indra wie die Pflugschaar pavirava.
3) Ṛigv. Rosen VII, 6.
4) Ibid. LIII, 2.
5) Ṛigv. Langl. II, 6, 5, 6. 7.
6) Ibid. III, 2, 5, 10. Die Erklärung des Scholiasten, der die Bäume für Opferbäume nimmt, ist unzweifelhaft unrichtig.
7) Ṛigv. III, 80, 5, 6. Nach Aufrechts Uebertragung Ind. Stud. IV, 2.



pushpâ, eine Pflanze mit blutroter Blüte methonica superba. Indravarîṇaka Coloquintengurke. Indrabhêsha getrockneter Ingwer. Indraçan Hanf, dessen Spitzen getrocknet und als Berauschungsmittel gekaut wurden, und abrus precatorius. Indrayava Indrakorn, der haferähnliche Same der wrightia antidysenterica. Indradru, Indradruma terminalia Arjuna, pentoptera Arjuna, wrightia antidysenterica. Indradanta ein Baum. Indrasurâ, Indrasurasa, Indranikâ vitex negundo. Indra echites antidysenterica. Vajrapushya die Blüte des sesamum. Vajravallî eine Art Sonnenblume heliotropium. Vajradru, vajradruma, vajrakangaka euphorbia. Als Spender des Viehreichtums, des Getreidesegens und als Lebensgott überhaupt wurde Indra um Speise angerufen, wie aus unzähligen Hymnen des Ṛigvêda erhellt, z. B.: „Vielangerufener lass uns nicht in leerem Hause wohnen, wenn wir nach Nahrung verlangen gib uns Speise und Trank [1]).“

ss) Wolf wies in seinen Beiträgen zur D. Myth. II, 70—80 nach, dass Thunar der Saat Gedeihen spendete. Sein heiliges Osterfeuer, in welches die roten Eichhörnchen gejagt oder geworfen wurden, brannte auf Getreidefeldern, um diese fruchtbar zu machen, und wenn das Korn seinen reichen Ernteertrag gespendet hatte, liefs man den Böcken des Gottes in mehreren Gegenden zum Dank die letzte Garbe, in Süddeutschland Halmbock, Habergeifs, in Niedersachsen Bocksthorn genannt, stehen. Weitere sehr interessante Zeugnisse bespricht Panzer, Beitrag II, 504—514. In Gablingen u. a. stellen die Schnitter auf das letzte Haferfeld eine hölzerne Geifs. Zur völligen Bestätigung des Zusammenhangs dieser Erntegebräuche mit Thunar dient ein Gebrauch zu Loching in Niederbayern [2]). Ein rotes Gründonnerstagsei, ein Kränzl, geweihtes Holz, alles mit einigen Tropfen Jo-

---

1) Ṛigv. Rosen CIV, 7.
2) Panzer II, 212.

hanniswein begossen wird in die erste Garbe gelegt und diese, wenn abgedroschen ist, ins Ofenfeuer geworfen. Am Gründonnerstag warf man auf Seeland Aexte ins Saatfeld[1]). Im Odenwald sät und pflanzt man am Gründonnerstag, soviel man kann[2]). Die Inselschweden legen bei der Aussaat des Korns in das Külmit (kjolmt) woraus sie streuen einen Donnerkeil (bisavigg), so schadet das Gewitter dem Korne nicht[3]). Adam von Bremen sagt ausdrücklich: Thôr serena et fruges gubernat[4]). Wie nach Indra sind nach Thunar viele Pflanzen benannt; andere waren ihm heilig ohne seinen Namen zu tragen. Zu den letzteren zählen die Eiche[5]), die Hasel[6]), der Vogelbeerbaum (s. oben S. 14), die Nessel (S. 102), die Erbse[7]). Plinius berichtet[8]) von einem Kraut, das die Römer herba Britannica nannten, weil sie es aus den zwischen Deutschland und Britannien gelegenen Inseln holten. Florem vibones vocant, qui collectus priusquam tonitrua audiantur, et devoratus securos a fulminibus in totum reddit. Frisii qua castra erant, nostris demonstraverunt illam. Ags. Glossen übersetzen die herba Britannica hæven hŷðele. Hæven bedeutet blau. Die dem Donnergott geweihte gegen den Blitz schützende Pflanze, welche vor dem ersten Frühlingsgewitter gebrochen wird, trug also die blaue Blitzfarbe (S. 2 Anm. 5). Dieselbe kommt auch dem Gundermann, der Donnerrebe zu (S. 6). Diese Pflanze gehört schon zur ersteren Art, ebenso die folgenden: Sempervivum tectorum: Donnerbart, Donderbaard[9]), Joubarbe, Donnerblatt, Donnergrün, Donner-

1) Lex. myth. 952.
2) Wolf, Beiträge I, 70.
3) Russwurm, Eibofolke II, §. 379, p. 249.
4) Gesta eccl. IV, 26.
5) Wolf, Beiträge I, 68.
6) Zeitschr. f. D. Myth. III, 95—107.
7) Kuhn, Nordd. Sagen 13. Anm. vergl. Gebr. 352.
8) Historia naturalis XXV, 3. Myth.[2] 447. Ueber die Pflanzen, auf welche man die herba Britannica gedeutet hat s. Buddingh, Verhandeling over het Westland 392.
9) Fuchs, Nieuwe herbarius. Basel 1543. Math. de Lobel kruydboek.

kraut, Donnerwurz. Sedum telephium: Johanniskraut, Donnerkraut, isl. dundarlaukr, nhd. Donnerbohne, Donnerwurz, Donnerbart. Corydalis bulbosa: Donnerfluch, Donnerwurz, Helmbusch. Lycopodium clavatum, Bärlapp: Blitzkraut[1]. Aristolochia, osterluzey: Donnerwurz. Conyza squarrosa: Donderwort[2]. Dianthus Carthusianorum: Donnernäglein, Donnernelke. Lilium bulbiferum: Donnerlilie[3]. Alpenrose: Donnerrose[4]. Eryngium campestre: Donnerdistel. Fumaria bulbosa: Donnerflug. Klette: dän. tordenskreppe; Alprute: Donnerbesen[5]. Aconitum lycoctum: Thôrhat, Thôrhiâlm[6]. Osmunda crispa: Thôrböll, St. Olavs skjægg[7]. Nach dieser Beziehung Thôrs zum Pflanzenwachstum sind Ortsnamen wie Thôrlöf, Thôrslund (Thôrs Hain), in Nordjütland bei Aalborg (ein anderes Thôrslunde liegt auf Seeland), Thôrsakar, Thôrsager, Thôrseng (Thôrs Acker, Wiese) geheifsen. Auf der dänischen Insel Thôrseng stand eine Kapelle St. Ólafs, wahrscheinlich an der Stätte eines ehemaligen Thôrshofs. Jedes Jahr, sobald die Saat bestellt war, wurde St. Olafs Bild (einst wol Thôrs) in feierlicher Procession um die Marken jedes Grundstücks geführt, bis es einmal im Flecken Landeby durch Unachtsamkeit eines Bonden verbrannte. Seit der Zeit verarmte der Flecken[8]. Wie Indra um Speise angerufen wurde, so Thunar. Adam von Bremen berichtet: „Si famis imminet Thor idolo lybatur.“

t) Hinter dem Gewölk ruht die glanzvolle Sonne ver-

Antwerpen 1581. — Conrad Gessner führt im Catalogus plantarum Tiguri 1547 p. 92 ein Kraut Herrgottsbärtlein an „polygalon herba dicta quod lactis copiam auget.“ „Pimpinell wie etlich achtend.“ Eine Art der barba Jovis, die ich nicht näher bezeichnen kann, heifst bei uns Silberbart, engl. Silverbush.

1) Friedr. Holl, Wörterbuch deutscher Pflanzennamen. Erfurt 1833 S. 46.
2) Lobel en Dodoens kruydboek. Antwerpen 1554.
3) Holl a. a. O. 72.
4) Zeitschr. f. D. Myth. I, 75.
5) Myth.² 168.
6) Myth.² 1145. Lex. myth. 962.
7) Zeitschr. f. D. Myth. II, 320.
8) Lex. myth. 966.

borgen; indem Indra das Wolkendunkel zerstreut, führt er das helle Licht des Tages wieder herauf. „Du hast Sonne und Morgenröte aufgerichtet, du hast die Finsternisse zerstreut, du hast das grofse und gewaltige Gebirge geöffnet, das die Kühe verbarg[1]." „Enthülle das Angesicht der Sonne, vermehre unsern Wolstand, besiege deine Gegner und schicke uns die Kühe[2]." „Indra, du hast die Heiterkeit der Tage wiederhergestellt, du pflanztest deine glänzende Standarte zum Kampf auf[3]." „Indra hat den Himmel und die glanzvollen Welten geöffnet, indem er den Körper des Vala zertrümmerte[4]." Doch nicht allein die Vertreibung des Wolkendunkels kommt Indra zu. Als Gott der blauen Luft verscheucht er auch die Schatten der Nacht. Die Sonne bricht dann hervor und daher scheint es, dass Indra die Gestirne am Himmel befestigt hat. „Wenn der Himmel im ersten Lichte der Morgenröte glänzt, wenn die Dêvas das Feuer der Sonne entzünden, vertreibt der edelste der Helden, Indra, die schwarzen Schatten und seine Gegenwart verleiht den Menschen die Gabe, die Gegenstände zu unterscheiden[5]" „Indra und Sôma, ihr habt die Sonne und die Klarheit des Himmels gegeben, ihr habt die Dämonen der Finsternis und die Feinde der Götter getötet; Indra und Sôma ihr erweckt die Morgenröte und führt die Sonne mit ihrem Lichte herauf[6]." „Wenn du (Indra) die Sonne, das leuchtende Gestirn am Himmel befestigt hast, so zeigen sich dir die Welten unterworfen[7]."

Als Indra du getroffen der Ahis Erstgeborenen
Vernichtetest du bald der Trügenden Trug,
Erzeugtest Sonne, Himmel und Morgenröte,
Dann fandest nirgends ringsum du einen Feind mehr[8].

1) Ṛigv. Langl. IV, 6, 1, 5.
2) Ibid. IV, 6, 1, 3.
3) Ibid. V, 3, 11, 3.
4) Ibid. VI, 1, 3, 7.
5) Ibid. III, 5, 12, 4.
6) Ibid. V, 1, 11, 1. 2.
7) Ibid. VI, 1, 1, 30.
8) Ṛigv. Rosen XXXII, 4.

„Nicht besiegten (des Vṛitra Vasallen) den Indra, er überwand seine Feinde durch das Sonnenlicht [1]" (sûryêṇa). Daher wird Indra bisweilen mit der Sonne selbst identificiert [2]) und heifst wie die Sonne [3]) allwissend [4]). Denselben mythischen Gedanken drückt die häufige Verbindung Indras mit Vishṇu aus. Vishṇu ist nämlich Sonnengott. In drei Schritten (Symbolen der Morgen- Mittags- und Abendsonne) durchmisst er täglich den Himmelsraum. „Als Vishṇu durch dich, o Indra, gestärkt seine drei Schritte tat, zogen deine schönen Rosse deinen Wagen herbei [5])." Vishṇu wird Indras jüngerer Bruder Indrânuja genannt. Er heifst auch Indrayâtman. Varuṇa (griech. Uranos) war der Gott des weltumgebenden Himmelsmeeres. Am Nachthimmel glaubte man seine Gestalt am reinsten und schönsten zu schauen. Deswegen rief man ihn besonders bei Nacht an, Indra im Tage (Morgens und Mittags). „Indra, ich rufe dich beim Erwachen der Sonne an, ich rufe dich in der Mitte des Tages [6])." „In diesen Tagen o Indra, schicke uns deine Gaben. Die Feinde wollen uns bestürmen. Der gute und weise Varuṇa befreit uns am (frühen) Morgen, und Abend vom Unrecht das uns bedroht [7])."

tt) Adam von Bremen bezeugt: „Thôr serena et fruges gubernat." Thunars Hammer besafs auch die Kraft Sonnenschein hervorzurufen. Wie Zeitschr. f. D. Myth. II, 297 ausgeführt ist, findet Thôrs Donnerhammer sich wieder in Thôrsteins dreieckigem von Zwergen herstammendem Feuerstein, der nach jedem Wurf in die Hand des Besitzers zurückkehrt. Schlägt man an diesen Stein, wo er weifs ist, so entsteht solches Hagelwetter, dass Niemand dagegen ansehen kann; schlägt

1) Ibid. XXXIII, 8.
2) Sâmavêda I, 2, 1, 4. I, 3, 2, 4. I, 5, 2, 3.
3) Ṛigv. Rosen XXXV, 9.
4) Sâmavêda I, 4, 2, 2. v. 1 und 6.
5) Ṛigv. Langl. VI, 1, 1, 27.
6) Ibid. VI, 1, 2, 13,
7) Ibid. V, 3, 9, 4.

man daran, wo er gelb ist, so kommt sogleich so heller Sonnenschein, dass aller niedergefallene Schnee schmilzt und angenehmer Wolgeruch emporsteigt. Schlägt man endlich auf die rote Seite, so bricht Donner und Blitz mit fliegenden Funken hervor [1]). Als Ôlaf der heilige das Tempelbild Thôrs zu Lôar in Norwegen zerstören und die Bonden „christenen" will, fordern die Verehrer des alten Gottes den Christengott zu einem Wettstreit mit Thôrr heraus. Sie legen ihm auf, einen Tag einen bewölkten Himmel ohne Regen (at veðr sê skyat î morgin enn regn eigi), den folgenden Sonnenschein und heiteres Wetter zu machen (at â morgin fyrar middagssôl lâti hann vera heið ok solskîn). Diese Dinge nämlich verlieh ihnen Thôrr [2]). Thôrr befestigt die leuchtenden Gestirne am Himmel. So wirft er Örvandils Zehe an den Himmel, wo sie als glänzender Stern strahlt [3]). Thiassis Augen wirft er als Sterne an das Firmament.

Ich tötete Thiassi
Den übermütigen Thursen.
Auf warf ich die Augen
Des Sohnes Ölvalds
An den heitern Himmel.
Da wurden meiner Werke
Gröſste Wahrzeichen
Allen Menschen sichtbar seitdem [4]).

Wie in den Vêden die Sonne das Auge der Welt, das Auge Varuṇas, das Auge Varuṇas und Mitras, des Sonnengottes heiſst, wird auch bei den Germanen die Sonne als Auge aufgefasst. Wenn Thôrr die leuchtenden Gestirnaugen Thiassis am Himmel befestigt, so

1) Thôrsteins Bäarmagnssaga k. 3. 10. Zeitschr. f. D. Myth. I, 414. 424.
2) Heimskrîngla Ôlafs Helgass. c. 118.
3) Skâldskaparm. k. 7. Sn. E. I, 278. vgl. Zs. f. D. Myth. II, 322.
4) Harbarðsljôð 19. Nach der kl. schwed. Reimchronik trug Thôrs Bild 7 Sterne und den Karlswagen in der Hand. Aehnliches erzählen Er. Olaus und Olaus Magnus. Eine übereinstimmende Malerei in der alten Upsalakirche lässt diesen Bericht nicht als ganz unächt erscheinen. S. F. Magnussen, Nordisk archaeologie S. 135.

wird er auch zur Sonne in einem ähnlichen Verhältnis gestanden haben, wie hier zu den Sternen. Sichere Beweise wird der geneigte Leser in dem folgenden Aufsatz über Holda §. 5 finden. Dass Thôrr die Schatten der Nacht vertreibt, ist unten unter $\beta\beta$. nachgewiesen [1]).

u) Mit dem Gewitter ist oftmals Sturm verbunden. Indra nimmt daher häufig den Wind zu Hilfe, um die Dämonen der Finsternis zu vertreiben. Er ist der Herscher der Maruts d. i. der Winde. Auch tritt er in enger Verbindung mit dem Windgott Vâyu auf. „Indra und Vâyu, diese Opferspenden sind euch bereitet, kommt mit Speisen, der Trank erwartet euch. Vâyu und Indra, seht die Spenden bereitet, kommt in Eile herbei, beim Opfer verweilend [2])." Vâyu heifst Indrasârati, Indra zum Kampfgenossen habend.

uu) Von Thôrr bemerkt Adam von Bremen ausdrücklich, dass er auch den Wind beherrsche (ventos gubernat). Seinen Gegnern sendet er Sturm und Untergang auf dem Meere [3]). Die Friesen kennen ihn unter dem Namen Uald (der Alte) oder Pitje von Skotland als Erreger der Nordweststürme, wodurch Sand- und Wasserfluten, Schiff- und Uferbrüche bewirkt werden [4]). Als Herscher der den Maruts entsprechenden Geister haben wir ihn bereits unter dd. besprochen, unter $\gamma\gamma$. werden wir diesen Zug noch fester begründen und beweisen.

v) Schon mehrfach ist bemerkt, dass Indra, den Schofs der Wolke spaltend, den Regen auf die Erde herabströmen lässt. „Indra befiehlt den Wolken, den Regen vom Himmel zu ergiefsen [5])." „Da du den verschlossenen unvertilgbaren nährenden Regen hierhin und dorthin vom Himmel austeiltest, nach jeder Himmelsrichtung hin, o tö-

1) Der lettische Gewittergott Perkun teilt die oben dargestellte Eigenschaft mit Thunar und Indra: die Sonne heifst seine Tochter, oder sein Auge. S. Jordan, Litauische Volkslieder und Sagen. Berlin 1844. S. 71. 73 und Sommer, Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1844. S. 475 fgg.

2) Ṛigv. Rosen II, 2, 1. 2.

3) Lex. Myth. 926. Petersen, Nordisk mythologi 286.

4) Zeitschr. f. D. Myth. II, 313.

5) Ṛigv. Rosen LIV, 7.

tender Held, da du im Kampfe aufjauchzend mit lebendiger Kraft den Vṛitra erschlugst, da hast du der Wasser Fülle ergossen[1]." „Den Lauf der Wasser zurückhaltend stand der Nebel, um Vṛitras Weichen die Wolke, diese vom Umhüller zurückgehaltenen Ströme hat Indra der Reihe nach aufgestellt und in die Tiefe entsandt[2])."

vv) Auch von Thunar ist diese Vorstellung nachgewiesen[3]). Es genügt hier daran zu erinnern, dass Adam von Bremen ihm auch das gubernium über die imbres zuschreibt (ventos imbresque gubernat). Dala Gudbrandr antwortet zu Lôar auf die Aufforderung, die Verehrung Thôrs aufzugeben und sich christenen zu lassen, die Christen verehrten einen Gott, den Niemand sehe, sie (die Heiden) aber den, welcher täglich sichtbar werde, und von ihm komme es, dass an dem Tage nasses Wetter sei (at veðr er vatt)[4]). Martin berichtet, dass die Einwohner auf Boreira einen 5′ hohen Stein in Kreuzesform aufrichteten, wenn sie Regen haben wollten. Sie nannten diesen Stein watercross[5]).

w) Die aus den Wolken niederrinnenden Regengewässer werden der Ursprung der irdischen Quellen und vereinigen sich, von den Bergen niederfliefsend, später zu starken Strömen. Indem Indra dem Regen den Weg öffnet, gräbt er zugleich den Flüssen Bahn und giebt ihnen Schwung. „Indra du giebst den Flüssen Schwung, dass sie gegen das Meer wie Streitwagen rollen. Durch deine Hilfe stark, haben sie einen unerschöpflichen Lauf, sowie die Kühe, die Manu reichliche Milch geben, ja dem Menschengeschlecht reichliche Milch[6])." „Zu Indras Ruhm häufen die Wogen sich an und erweitern (ihr Bett). Man weifs, dass sie gegen seine Feinde furchtbare Heldinnen sind[7])." Die Flüsse

1) Ibid. LVI, 5.
2) Ibid. LIV, 10.
3) Vergl. Zeitschr. f. D. Myth. II, 297.
4) Heimskringla Ôlafs Helgass c. 118.
5) Martin description of Western Islands p. 59.
6) Ṛigv. Langl. II, 1, 9, 5.
7) Ibid. V, 3, 15, 8.

sprechen: „Die Milch der Himmelskühe hat unsere Flut vergröſsert und wir strömen insgesammt in das Becken, das uns der Gott (Indra) bereitet hat[1].“ Andere Vêdenstellen, welche sagen, dass Indra das Bett der Flüsse gegraben habe, bedienen sich dabei des Wortes aradat (cf. lat. radere, rodere), desselben Wortes, welches nach Kuhn dem poln. radło, der Pflug, zu Grunde liegen soll.

ww) Dass auch Thôrr das Zusammenströmen der Wasser zu Quellen begünstigte, zeigt das häufige Vorkommen von Donnerquellen, Thôrsbrunnen[2]. Wie in der zuletzt angeführten Vêdenstelle das Flusswasser noch immer als himmlische Milch aufgefasst wird, geschieht dasselbe in den oben S. 27 erläuterten deutschen und nordischen Gebräuchen. — Markgraf Hans in der uckermärkischen Sage[3]) tritt ganz wie Thunar auf (s. oben S. 61). Von ihm erzählt man: „In der Neumark hat Markgraf Hans einen groſsen Acker gehabt. Auf dem befand sich ein Quell, der keinen Abfluss hatte und das ganze Land versumpfte. Das ward dem Markgrafen endlich lästig. Darum spannte er zwei schwarze Stiere vor seinen Pflug und zog damit eine groſse Wasserfahre bis in die Gegend von Niederkränig und Nipperwiese, wo er mit Pflug und Stieren über den dortigen Elsbusch durch die Luft fortfuhr und verschwand. Die so entstandene Wasserfahre ist das kleine Flüsschen Röhrike, welches, da die Stiere des Markgrafen trockenen Boden suchend unruhig kreuz und quer liefen, noch heute in unaufhörlichem Zickzack läuft. Auf ähnliche Weise stellt der Teufel den Teufelsgraben bei Rapperdorf in Nie-

1) Ibid. III, 2, 4, 4. Auch die Griechen bewahrten die Vorstellung der irdischen Flüsse als Abkömmlinge der himmlischen Wolkenrinder. Wenigstens glaube ich entschieden darauf die Tatsache zurückführen zu müssen, dass sowol die Schlangenbildung wie die Stierbildung eine gewöhnliche bei den Flüssen, ja selbst bei Poseidôn und Ôkeanos war, so dass sie bald ganz als Rinder bald nur stiergehörnt dargestellt werden. S. Preller, Griech. Myth. I, 340. Den Indern heiſst die Gangâ bei ihrem Ursprung am Himâlaya Gômukhi kuhmäulig. Pott, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. VI, 48.

2) Die Nachweisungen s. Zeitschr. f. D. Myth. II, 324; III, 120.

3) Kuhn, Nordd. Sagen S. 38 fgg.

derschlesien her[1]). Der Teufel pflügt auch in der Nähe von Hekelghem das Flüsschen Dender aus[2]).

x) Indra durchwatet die himmlischen Gewässer und macht daher auch seinen Verehrern die Flüsse durchwatbar. „Sich selbst als König bewährend, hat er dem Turvîti, seinem Verehrer den Lohn erteilend, da er in den Wogen versunken war, eine Furt bereitet“ (Rigv.

---

1) Grimm, Deutsche Sagen I. S. 438. No. 338.

2) Kuhn, Nordd. Sagen p. 473. Die Entstehung von Flüssen oder Quellen wird in einigen Sagen darauf zurückgeführt, dass eine Frau ihr Wasser gelassen habe. So liegt in der Niederung bei Danzig das Städtchen Neuteich an dem vielgekrümmten, zuletzt in eine grade Linie endenden Lauf des Flüsschens Schwente (d. i. der heilige Fluss von świety heilig. Dieses Flüsschen entstand, als der Teufel einmal seine Grofsmutter im Zorn an der Nase herumzog. Anfangs sträubte sich die Alte und wich bald hier, bald dort zur Seite aus. Doch mit der Zeit bekam sie der Teufel ganz in seine Gewalt und zerrte sie in grader Linie weiter. Aus Angst liefs sie ihr Wasser und es entstand der Fluss. Auf der Höhe bei Danzig liegt der Ort Heiligenbrunn mit einem der Sage nach einst für heilkräftig erachteten Quell, der besonders Blinden das Augenlicht wiedergab. Von diesem Born sagt der Danziger Philipp Clüver in seiner berühmten Germania antiqua 1663 p. 251: Est hodieque in patria mihi terra duobus circiter passuum millibus a Godania urbe cum amoenissimo luco fons vulgo accolis „hellige Born“ id est sacer fons dictus. Cui id cognominis ex nulla alia re haerere puto, quam ex antiqua superstitione, alicui deorum dicata. Hodie locus est cum villa juxta sita aestivis oppidanorum exspationibus celeberrimus. Die älteste Erwähnung dieses Ortes finde ich 1483. In diesem Jahre Juli 16 gingen „die Güter Langenfurt und Heiligen Brünn aus dem Besitz Philipp Bischoffs an Philipp König, Burggrafen und Bürgermeister von Danzig über, der sie bis 1530 besafs (Archiv. Gedanens. Biblioth. A. I. B. No. 30 p. 29). Ein alter Kaufmann erzählte mir von diesem längst versiegten heiligen Brunnen, er sei entstanden, als die ersten Pilger zum Calvarienberg nach Neustadt zogen. Da sei die Mutter Gottes mitgepilgert. An einem Ort, wo man Mittags Rast hielt, verrichtete sie im Gebüsch ihre Notdurft und sogleich entsprang der heilkräftige Born. Der Sage nach erlosch die Wunderkraft des Brunnens, als 1734 Russen und Polen bei der Belagerung Danzigs ihre Pferde daraus tränkten. Ich wage nicht zu entscheiden, ob diese Sagen deutsch oder slavisch sind. Der Zug mit dem Wasserlassen erinnert an die von Woeste, Volksüberlieferungen S. 61 No. 59 von St. Magdalene beigebrachte, sonst von St. Margarete gebräuchliche Redensart, und er ist jedenfalls ob slavisch oder deutsch auf die aus der Wolke regnende Wasserfrau zu beziehen. Man vergl. was wir oben S. 36 über Indra als mingens gesagt haben. Da Kuhn bereits nachgewiesen hat (Zeitschr. f. D. Myth. III, 385), dass die goldenen Schlüssel der weifsen Frauen der Blitz sind, so stellt sich zu der häufig vorkommenden Mythe, dass Indra die sieben Ströme fliefsen macht, d. h. die in den 7 Wintermonaten eingefrorenen Wolkengewässer niederregnen lässt, als identisch die Sage bei Baader, Bad. Sag. 71, 80, dass der Brunnen zu Vörenbach entsprang, als eine heilige Märtyrerjungfrau 7 goldene Schlüssel auf die Erde warf.

Rosen LXI, 11). „Du (Indra) hast für Sudâsa die Wogen eines Flusses durchwatbar gemacht“ (Ṛigv. Langl. V, 2, 17, 5). Nach den Scholien ist dieser Fluss Parushnî, die Wolke (Langl. Ṛigv. III, 230, 25). Nach einer andern Legende wurde Viçvâmitra, Priester des Königs Sudâsa, von diesem zu seinem Vater Pijavana mit unzähligen Geschenken gesendet. Beim Zusammenfluss der Vipâsâ und der Sutudrî wurde er aufgehalten. Da opferte er Indra, um die Macht zu erhalten ans andere Ufer setzen zu können. Indra machte ihm eine Furt.

xx) Thunar, der mit seinem Blitz die Wolke durchzuckte, ward als die himmlischen Gewässer durchwatend dargestellt. Wahrscheinlich führte er davon den Beinamen altn. Vaði, alts. Wado, ahd. Wato und daher entstand als Hypostase Thunars die Gestalt eines in der germanischen Heldensage hochberühmten Heros. Ueber diesen Mythus habe ich Zeitschr. f. D. Myth. II, 296—328 ausführlich gehandelt. In ganz Schweden enthielt man sich am Donnerstag-(Helga þòr)abend des Schwimmens [1]), wahrscheinlich deshalb, weil die Heiden, durch des Gottes Hilfe sich sicher glaubend, diesen Tag vorzugsweise für diese Leibesübung geeignet gehalten hatten.

y) Indras Fahrt durch die Gewässer des Himmels wird auch als Schiffahrt dargestellt. „O Indra und Varuṇa, wann ihr euer Schiff besteigt um das Meer zu befahren, wenn ihr über die Spitze der Wogen schreitet, bewegt ihr euch auf dem Vorderteil hin und her, in Glanz strahlend [2]).“ Nach einer anderen Stelle besteigt Indra mit den Maruts das herrliche Schiff, das Ayu gemacht hat [3]).

yy) Auch Thòrr besafs ein Schiff. Ueber dasselbe sind die nötigen Zeugnisse zusammengestellt Zeitschr. f. D. Myth. II, 313 fgg. Das Schiff, welches Indra mit den Maruts besteigt, erinnert an das Schiff, in welchem das wilde Heer fährt [4]).

1) Lex. Myth. 952.
2) Ṛigv. Langl. V, 6, 8, 3.
3) Ibid. VIII, 5, 11, 9.
4) S. oben S. 96.

z) Die dunkele, finstere Wolke verbirgt in ihrem Schofs sowol den befruchtenden Regen, als die goldenen Sonnenstrahlen. Das Gold der Sonne und die Wolkenkühe wurden als ein reicher Schatz gefasst, welcher von den Paṇis, die unsern Zwergen, insofern sie *böse* Dämonen sind, entsprechen, oder vom *Drachen* Ahi im Berg d. i. der Wolke gefangen gehalten wird. Indem Indra den Berg spaltet d. i. Vṛitra tötet, erwirbt er den Schatz: „Als du den Berg spaltetest, hat dir Saramâ (die aufspürende Götterhündin) zuvor den Schatz gezeigt[1].“ „Du hast der Wasserfrauen Schlupfwinkel zerbrochen, im Berge hast du des Hassers Schatz erhalten, da du mit Kraft Vṛitra tötetest, o Indra, den Ruchlosen. Da hast du auch sogleich die Sonne wieder am Himmel heraufgeführt, damit sie gesehen werde[2].“ Aus diesem Grunde wird Indra als ein Gott der Reichtümer verehrt. Unzählige Hymnen rufen ihn an, seinen Dienern Gold und Schätze zu spenden. „Komm zu uns mit Kühen, Gold und Ueberfluss[3].“ „Du bist, o Indra, speisereich, stierreich bist du, vielopfriger; du, o Gott, bist Goldes reich[4].“ „Der 99 Städte mit seiner Arme Gewalt zerstört, ein Vṛitratöter die Schlang erschlug; dieser Indra, ein segnender Freund, melk uns wie eine strotzende Kuh, rossrinder- und gerstereiches Gut[5]). „Reichtümer erflehend sind dir die Weisen genaht, o Sieger, Loblieder suchen dich wie liebende Gattinnen den liebenden Gatten, o Starker. In deiner Hand geht ja der Reichtum nicht aus, noch vermindert er sich[6].“ Indra heifst „der Schätze Hortgebieter“ (Vasôḥ vasupati)[7], „Reichtumswächter“[8]) und „vieler wünschenswerten Schätze Herr[9].“ Er herrscht zugleich über die Men-

1) Ṛig. Langl. III, 5, 12, 8.
2) Ṛigv. Rosen LI, 4.
3) Ṛigv. Langl. V, 8, 12, 3.
4) Sâmav. Benf. II, 1, 2, 2, 3.
5) Sâmav. Benf. II, 6, 3, 4, 3.
6) Ṛigv. Rosen LXII, 11. 12.
7) Ibid. IX, 9.
8) Ibid. IV, 10.
9) Ibid. V, 2.

schen und Schätze[1]). Dem König Sudâsa schenkt Indra den Schatz, den zuvor der Asure Anhu besessen[2]). Auch als Gebieter der Wolkenkühe ist Indra reich: „Wenn, Indra, ich wie du es bist, alleiniger Herr des Reichtums wär, stierreich sollt' mein Lobsänger sein[3]).“

zz) Das Vorhandensein derselben Mythe bei den Germanen lehrt der weitverbreitete Glaube, dass Schätze vom Drachen gehütet werden. So liegt Fafnir auf dem Nibelungengold. Hat es damit seine Richtigkeit, dass Fafnir dem indischen Wolkendrachen gleich und die in der Nibelungensage geraubte Jungfrau die von Ahi gefangene Wasserfrau ist, so muss auch der Schatz das Sonnengold sein, wie bereits Kuhn ausgesprochen hat[4]). Als Schatzhüter erscheint der Drache sehr häufig. Von Sigemund, Sigufrits Vater, heifst es im Beowulf:

— — — Sigmunden entsprang
Nach dem Todtage Ruhm nicht wenig,
Da der Kampfharte den Wurm fällte,
Den Horthüter (hordes hyrde). Unter grauem
Felsen
Der Edilingssohn einsam wagte
Die kühne Tat, nicht war Fitela bei ihm.
Doch glückte es ihm, dass das Schwert durchdrang
Den wunderbaren Wurm, so dass im Wall es feststand
Das herrliche Eisen und der Drache starb.
Da hatte der Kummervolle mit Kraft erworben,
Dass er den Ringhort brauchen durfte
Nach eigenem Willen. Das Seeboot lud,

1) Ibid. VII, 9. Yaḥ êkaç carshaṇînâṃ vasûnâṃ irajyati Indraḥ.
2) Ibid. LXIII, 7.
3) Sâmav. Benf. I, 2, 1, 3, 8.
4) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. III, 451. Vergl. noch:
Grofsmächtige Sunne, wie schön gohst abe
O chönnt i der au dis Guld abschabe.
Rocholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel I. S. 192, 340. Das Sprichwort: „Morgenstunde hat Gold im Munde“ hat erst später ethische Bedeutung bekommen. Es beruht auf mythischer Naturanschauung. S. unten unter Holda §. 5. Vergl. auch die Formeln Myth.² 703 und Ṛigv. Rosen XLVIII, 1: Komm zu uns mit dem Schatze Morgenröte.

In den Schiffsbauch trug die leuchtenden Zierden
Der Sprosse Wälses. Hitze den Wurm zerschmolz[1]).

Auch Beowulf kämpft mit einem Drachen, der in einer Erdhöle im Steinberge haust[2]), Er bewachte daselbst (in ðâm eorðscræfe) 300 Winter lang alte Schätze (ærgetreôna, horðwynne) glitzerndes gewundenes Gold (wunden gold) Bauge, ein altes von Riesen gefertigtes Schwert, Helme von wunderbarer Schönheit, Schalen und Kostbarkeiten aller Art. Der Lindwurm heiſst davon Horthüter, Goldhüter (hordeweard, goldweard), Schatzwächter (frætva hyrde), Bergwart (bearges weard). Nach der im 12ten Jahrhundert verfassten Torskfirðingasaga brütet der Vîkîng Vali in Drachengestalt auf seinen Goldschätzen[3]). Von Bûi Digri, der sich nach der siegreichen Schlacht Hakons gegen die Jômsvîkîngar bei Hjörûngavagr an Händen und Füſsen verstümmelt mit zwei Kisten voll Gold über Bord stürzte[4]), glaubte man später, dass er als Drache über seinem Goldhort hockend auf dem Meergrunde gesehen werde[5]). Ragnarr Loðbrôk bekämpft einen Drachen, der das Frauengemach der schönen Thôra, Tochter Königs Herröð von Ostgotland, bewacht. Dieser Lindwurm, sagt die Saga af Ragnari Loðbrôk ok sonum hans[6]), lag auf Golde und so wie er wuchs, wuchs das Gold mit als Mitgift für den, der den Drachen erschlagen würde. Von solchen mythischen Vorstellungen heiſst das Gold in der Skâldenpoesie Fafnirs Lager (Fafnis bæli), Lindwurmbett, Wurmbettsfeuer (ormbeðseldr), Grafvitnirs Polster[7]); der Lindwürme Erde, Bett, Straſse (orma jörð; rekkia, gata) u. s. w. Noch heute er-

---

1) Beowulf 1773—1799.

2) Beow. 4430 fgg. se ðe on heápe hord beweotede stânbeorh steâpne stîg under læg eldum uncûð.

3) Sagabiblioth. übers. von Lachmann I, 75.

4) Heimskringla, Ôlafs Tryggvasonars. cap. 46.

5) Jômsvikingas. und Ôlafs Tryggvasonars. ed. Skaltholt I, 185.

6) Formaldarsög. I, 237. 238.

7) Grafvitnir ist einer von den Drachen, welche nach Grimnismâl 34 die Esche Yggdrasill benagen.

zählt das dänische Volk, dass im Saudalsbjærg, einem Hügel in der Landschaft Vendsyssel ein grofser, erschrecklicher Lindwurm auf ungeheuren Schätzen ruhte. Als ihn Schatzgräber störten, steckte er sein Haupt zum Hügel heraus und sagte: „Kann ich nicht länger in meiner kleinen Erdkammer sein, so kann ich doch in meiner grofsen Steinkammer weilen“ und verschwand. Seitdem wohnt er nun im Gjölbjærg [1]). Ein goldhütender Drache erscheint auch in einer samländischen Sage [2]). Vor der Schatzhöle auf dem Lägernberge im Aargau, in welcher eine weifse Frau „das Heidenweib“ wohnt, lagern 2 Drachen [3]). War Thunar, was ich oben bewiesen zu haben glaube, Bekämpfer des Wolkendrachen, so musste er, wie Indra, im Siege über denselben zugleich den Schatz erwerben. Von einer Geltung Thunars als Schatzgott finden sich nun aber gewichtige Spuren. Nicht allein rücken die Schätze nur alle sieben Jahre an das Tageslicht [4]), wie der Donnerkeil (d. h. die sieben Wintermonate ist der Schatz der Regenwolke und des Sonnengoldes verborgen, von den Winterdämonen gefangen), sondern man glaubt noch in der Nähe von Stralsund, wenn Jemand plötzlich reich wird, ohne dass die Nachbarn sich den Grund davon zu sagen wissen, der Blitz schlage ihm das Geld zum Schornstein herein [5]). Am Helig Thôrsdag (Himmelfahrt) sonnt nach norwegischem Volksglauben der auf dem Golde liegende Drache seine Schätze, d. i. er öffnet den Zugang dem Gotte des Gewitters [6]). Donnerstagabende hält man in Norwegen für die geeignet-

1) Sv. Grundtvig Gamle Danske minder i folkemunde 1854 S. 123.

2) Reusch, Sagen des Samlandes No. 3.

3) Rocholz, Aargausagen I, No. 176. S. 251. Auch bei den lausitzischen Wenden bewacht der Drache Zmij oder Plon als Gelddrache peňežny smij die verborgenen Schätze. Haupt und Schmaler II, 166. Zeitschr. f. D. Myth. III, 111. Vom Zusammenhang dieses Drachen mit den Getraidedrachen und Milchdrachen der Deutschen und Slaven wird bei vorkommender Gelegenheit besonders zu handeln sein.

4) Myth.² 922.

5) Schrader, Germanische Mythologie 135. „Mündliche Mitteilung des Dichters Lappe.“

6) Lex. myth. 955.

ste Zeit zur Schatzgräberei[1]. Um die Thunar heilige Märzzeit sonnen sich auch in Deutschland die Schätze[2]. Der Schatz *wettert* sich, wenn Feuer darauf brennt[3]. Sprühen Feuerfunken aus dem angezündeten Licht, so bekommt der, nach dem sie fliegen, denselben Tag Geld[4]. Die Ofengabel soll man nach deutschem Aberglauben nicht im Ofen stecken lassen, sonst können die Hexen täglich einen Ortstaler aus dem Hause holen[5]. Brennt das Licht Abends Rosen, so kommt des Tages Geld ins Haus[6]. Fastnacht Hirse gegessen, quillt das Geld[7]. Zu Lauter bei Suhl fand ein Mädchen einen Topf voll schwarzer Rosskäfer. Als sie einige davon nach Hause brachte, waren es lauter Petersbatzen geworden. Diese Petersbatzen, Curtriersche Münzen im Wert von 5 Xr., erinnern umsomehr an den oft in St. Petrus versteckten Thunar, als sie auch Petermännchen und Wolkenbatzen heifsen[8]. Auf Thunar, den Ehe- und Regengott, geht auch wol der Aberglaube zurück, wenns am Hochzeitstage regnet, werden die Leute reich[9]. Gründonnerstags soll man etwas Grünes essen, dann geht einem das Geld nie aus[10]. Genau mit meinen Beobachtungen

1) Wille, Beskrivelse over Sillejords præstegjeld p. 46 — 251. Norsk topographisk journal II, 49. 76. VIII, 7. XVI, 9. Wille, Beskrivelse over Spydebergs præstegjeld I, 418.

2) Panzer, Beitrag I, 263, 122. I, 100, 119. vgl. Wolf, Beiträge I, 72. Die Bretonen glauben, dass im Augenblick wo am Palmsontag das Evangelium gelesen wird, die bösen Geister alle Schätze aufdecken und ausbreiten, welche sie verwahren. Doch suchen sie sie unter der Gestalt von Blättern, Steinen, Kohlen u. s. w. den Augen der Menschen zu entziehen. De Nore mythes coutumes etc. 221.

3) Myth.[2] 923. vgl. Myth.[1] CXVII, 14.

4) Myth.[1] LXXXIII, 413.

5) Myth.[1] LXXVII, 246.

6) Myth.[1] LXXVII, 252.

7) Myth.[1] LXXVI, 225 (Rockenphilos.). Myth.[1] XCV, 682. Panzer, Beitrag I, 257, 20. Auf die Fastnacht wurde vorzugsweise Thunarglaube übertragen. Der Hirsebrei steht dem Haferbrei, Thôrs Speise, gleich. Auch Thôrs Heringsspeise bringt Geld. Kuhn, Nordd. Sagen 408, 145. Vergl. Harbarðsl. 3.

8) Bechstein, Sagenschatz des Thüringer Landes III, 168. Der Rosskäfer, dessen Berührung mit den in den Wolken weilenden Mâren wir weiterhin besprechen werden, heifst Torbagge, Thôrs Widder nach Russwurm, oder Mullochse, Erdochse. Afzelius, Sagohäd. I, 12. 13. Vgl. o. S. 28 Anm. 1.

9) Wolf, Beiträge I, 211, 91.

10) Zeitschr. f. D. Myth. III, 175.

stimmen Kuhns Nachweisungen überein [1]). In unsern Sagen erscheint nämlich ein unendlicher Hort von einem Drachen oder einer weifsen Frau im Berge gehütet. Letztere nimmt sehr häufig die Gestalt eines Drachen oder einer Schlange an [2]). Den Zugang zu dieser Berghöle öffnet eine blaue oder rote Wunderblume. Ein Jüngling findet diese und steckt sie auf seinen Hut. Nun tut sich plötzlich vor ihm der Berg auf und der Schatz schimmert ihm entgegen. Hat er in der Höle seine Taschen gefüllt und vom Anblick der Kostbarkeiten benommen, seinen Hut mit der Blume abgelegt, so erschallt dem Weggehenden die warnende Stimme: „Vergiss das Beste nicht.“ Aber es ist zu spät, er liefs die Wunderblume hinter sich, die Tür prallt dröhnend zu und schlägt ihm beim Heraustreten noch ein Stück von der Ferse ab. Kuhn beweist, dass in den Vêden die Vorstellung der Wolke als Berg oder Burg gewöhnlich ist, in welcher die Wasserfrau verwünscht sitzt und dass unsere Sage denselben Gedanken enthält. Der vom Berg umschlossene Schatz ist das Sonnengold, der Drache Ahi, Âgi, Eke; die Jungfrau die geraubte Wasserfrau. Der den Berg öffnende Jüngling, der in unsern Sagen meist als Hirte erscheint, ist der Wolkenhirte, der Donnergott, bei uns Thunar, in den Vêden Indra [3]). Die blaue oder rote Blume, die als Schlüssel zum Berge dient, ist der Blitz. In den Vêden wird Vṛitra, der die Wolke umhüllende Dämon selbst als Berg, ein andermal wie die Wasserfrau als Rind dargestellt; daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn umgekehrt in deutschen Sagen ganz analog die Wasserfrau im Zustande der Verzauberung (als Dâsapatnî, Gattin des Feindes) die Form eines Rindes oder die Drachengestalt annimmt, die eigentlich ihrem Bedränger zu-

1) Ebendas. III, 383.
2) Myth.[2] 921. Vergl. den Frauennamen Pauglind = Ringschlange.
3) Gavâṃ gôpati s. o. S. 3. Nach späterer Ueberlieferung verwandelte sich Indra einmal in einen Hirten, um aus einem Garten für seine schöne Gemahlin Indrâṇi Granatapfelblüten zu stehlen. Moore, Hindu-Pantheon 263.

kommt. — Wir haben schon an einem andern Orte dargelegt, dass St. Christoph an Thunars Stelle getreten ist[1]). Nach Baader zeigt eine weifse Frau zwei Männern, die dreiviertel Jahre das Christoffelgebet beteten, einen grofsen Schatz, den sie in einer Gründonnerstagsnacht heben[2]).

α) Indra kämpft im Osten mit den Dämonen[3]). Daher heifst er in der Epenzeit als Herrscher der den Weltgegenden vorgesetzten 8 Welthüter Herr des Ostens und regiert diese Himmelsgegend.

αα) Thôrr bekämpft die Riesen im Osten. So fährt er auf der Fahrt nach Ûtgarðr östlich über den Ocean. Bragi beginnt seine Erzählung über den Tod Hrûngnirs mit den Worten: „þôrr var farinn î Austrvega at berja tröll,“ d. i. Thôrr befand sich auf die Fahrt in den Osten, die Riesen zu schlagen. Ebenso heifst es im Harbarðs lioð 1: „Thôrr fôr î Austrvegi;“ und in der Einleitung zur Oegisdrecka „hann (Thôrr) var î Austrvegi.“ Ebenso häufig wird Thôrs Ostfahrt in der Snorraedda genannt.

β) Indra bekriegt, wie wir schon oben gezeigt haben, Vṛitra und Ahi. Vṛitra heifst der Umhüller, Einhüller, weil er die Wolkenkühe oder die Wasserfrauen, Sonne und Mond einschliefst. Häufig wird Vṛitra selbst als Berg dargestellt: „Vor Vṛitra, der eines Berges Gestalt führte, erlahmte nicht des toddrohenden Indra mordendes Goldgeschoss[5]).“ „Du hast, o Vajraträger Indra den bergähnlichen, grofsen, ungeheuren Vṛitra mit deinem Hammer in die Seiten getroffen, ergossen hast du die gehemmten Wasser, dass sie dahinflossen[6]).“ „Er tötete Ahi den Bergnahen, Tvash-

1) Zeitschr. f. D. Myth. II, 320. III, 118.

2) Baader, Badische Sagen 68. No. 78. Vergl. die Chreschtoffelsböjelcher, Wolf, Beiträge I, 99.

3) Ṛigv. Langl. IV, 6, 11, 5.

4) Im Uebrigen heifst der südwestliche Teil des Himmels, von woher die meisten Gewitter kommen, Thôrshâla (Thôrs Höle oder Ofen), in Holstein Donnergät Donnerstrafse.

5) Ṛigv. Rosen LVII, 2.

6) Ibid. LVII, 6.

tṛi hat ihm das ruhmwürdige Geschoss bereitet [1])." Aus dem angegebenen Grunde sind in den Vêden alle diejenigen Worte, welche **Stein**, **Fels**, **Berg** bedeuten als: açman, adri, giri, gôtra zugleich Bezeichnungen der Wolke [2]). Der Drache Ahi heifst auch Ahirbudhnyaḥ, Schlange des Felsens. Wir sahen oben, dass Indra Blitz gegen Blitz mit Vṛitra kämpft und dieser gegen den Gott ein flammendes Geschoss schleudert. Aber Indra spaltet ihm das Haupt.

Vṛitra oder Ahi wird auch Vala oder Bala, was wiederum Einhüller bedeutet, genannt. Oft treten statt des einen Vṛitra mehrere Vṛitras oder Ahis auf. An Stelle Vṛitras, Ahis oder Valas erscheinen in vielen Stellen andere Dämonen, entweder einzelne Persönlichkeiten, wie **Namuci**, **Pipru**, Dhuni, Cumuri, **Çambara**, **Çushṇa**, **Rauhiṇa**, oder ganze Heere wie die Druhyus, die Piçâcas, die Râkshasas, die Paṇis. Zusammengefasst werden alle Dämonen unter dem Namen der Daityas oder Dânavas. Alle diese Gestalten sind nichts anders als Spaltungen einer und derselben Idee und nur verschieden je nach der Seite lichtfeindlicher Verrichtungen, welche sie besonders repräsentieren. Sie schliefsen nämlich entweder die Wolke ein, so dass die Himmelskühe ihre Milch, den Regen, nicht spenden, oder die Sonnenstrahlen (ebenfalls Himmelskühe) nicht zur Erde scheinen können. In dieser Verrichtung heifsen die Dämonen Vṛitras oder Valas, die Einhüller. Diese Dämonen, sagt die Mythe, haben die **Kühe** oder die **Frauen** geraubt und halten sie in einer **Berghöle** oder im **Stall** gefesselt. Indra öffnet den Stall der himmlischen Tiere und befreit sie. „Den strahlenden Kühen hast du die **Türen gespalten**, die Burgen; losgelassen hast du die Stiere aus der Herde, von den Angirasen begleitet [3])." „Du hast die **Grotte** des Vala **des Rinderreichen** aufgetan, zu dir eilten von Furcht be-

1) Ibid. XXXII, 2. Ahan Ahiṃ parvaté çiçriyânaṃ.
2) Benfey, Sâmavêdaglossar S. 8 sub adri, S. 61 s. gôtra.
3) Ṛigv. IV, 6, 2, 16.

freit die Götter in Bedrängnis hin [1]." „Mit dir vereint, ja fürwahr entgegnen wir, o Stier, dem Schnaufenden ein Wort im Kampf, dem kuhbegabten Mann" (Vṛitra) [2]. Der Dämon wird in diesen Stellen geradezu als Besitzer der Kühe bezeichnet, welche er geraubt hat. Von diesen ist zu der oben gegebenen Beschreibung noch nachzuholen, dass sie goldgehörnt sind. „Ihr Kühe nahet euch dem Brunnen, Erd und Himmel erfreun das Werk, vergoldet beide Hörner sind [3]." „Befreit hat er (Indra) die von dem in der Höle liegenden (Vṛitra) zurückgehaltenen (Frauen) [4]." Insofern der Dämon die Wasser lange gefangen hält heifst er auch Namuci „der nicht Lösende," „nicht Loslassende." Wenn die Wolken regenlos am Himmel stehn, trocknet der Sonnenbrand die Erde aus, die Pflanzen verwelken. Daher führt der Dämon den Namen Çushṇa „der Austrockner." Von der Farbe der dunkeln Wolke heifst er Çambara der Schwarzgraue, oder Kṛishṇa der Schwarze.

Eine andere Verrichtung der Dämonen ist es, die Schatten der Nacht und die Nebel heraufzuführen, die die Sonne und das Licht von der Erde entfernen. „Lass verschwinden o Indra ihn, der mit Dunkel Himmel und Erde bedeckt, die beiden grofsen Gefährten deiner Wanderung [5]." Diese Tätigkeit üben vorzüglich die rotköpfigen Piçâcas (Fleischesser?) und die Druhyus (die Trügenden). Erstere sind Geister, welche sich von den Leichen gestorbener Menschen nähren. Ihre Beziehung zum himmlischen Schatz des Regens oder des Sonnengoldes spricht sich darin aus, dass die epische Mythe sie zu Dienern des Reichtumsgottes Kuvêra machte. Die Druhyus sind ähnliche Wesen, identisch mit den westarischen Drukhs, die den Lebenden den Tod bringen oder sich auf den Leichnam verstorbener

1) Sâmav. Benfey II, 5, 1, 21.
2) Ibid. I, 5, 1, 2, 5.
3) Ibid. I, 2, 1, 3, 3.
4) Ṛigv. Rosen XXXIII, 12.
5) Ṛigv. Langl. V, 8, 2, 17.

Menschen werfen. Ferner gehören hieher die Râkshasas. Während die Druhyus zwergartige Wesen sind, sind die Râkshasen **Giganten**, meist schwarz von Farbe, welche die himmlischen Schätze (in der Epenzeit Kuvêras Reichtum) verwahren und in fortwährendem Kampfe darum mit Indra liegen. Sie sind Menschenfresser und im höchsten Grade verderblich, wie schon die Namen einzelner Klassen zeigen, welche man in jüngerer Zeit unter ihnen annahm, z. B. Asrapas (die Bluttrinker), Kravyâdas (die [Menschen-] fleischesser), Râtricaras (die **Nachtwandler**) u. s. w. Im Mahabhârata erzählt eine schöne Episode, wie Kuntî auf der Flucht mit ihren Söhnen, den Pâṇḍavas, im Walde schläft:

Während jene daselbst schliefen stand Hiḍimba der Riese dort
Nicht weit von ihrer Ruhstätte, an einen Baumstamm angelehnt.
Wie ein Gewölk im Herbst finster, braun von Augen der Grässliche.
Weit die Zähne hervorstechend, fleischgierig und vor Hunger krank.
Lang die Hüften, den Leib auch lang, *rot der Bart* und **die Haare rot**,
Grofs von Rücken und Hals, Schultern, rochenohrig der Schreckliche.
Der nahm recht nach Wunsch jene, Pâṇḍus Söhne, die Helden wahr,
Der misgestaltet, braunäugig, grässlich, abscheulich anzusehn.
Lüstern nach Fleisch und sehr hungrig, nahm er jene nach Wunsch gewahr.
Seine Finger emporstreckend, zausend, juckend sein borstig Haar;
Gähnend den langen Mund öffnend, schauend einmal und abermal;
Nach Fleisch der Menschen sehr lüstern, grofsgliedrig der Mächtige,

Einem dichten Gewölk ähnlich, spitzzahnig, rot von Angesicht.
Als Menschenfleisch nun roch dieser, sprach er also die Schwester an:
„Endlich bietet sich dar heute Lieblingsspeise so lang entbehrt!
Vor Gier träuft mir der Mund wahrhaft, die Zunge backt am Gaumen mir.
Ha, wie will ich die acht Zähne, die spitzen, die gefastet lang,
In die Leiber nun eintauchen, recht eingraben ins frische Fleisch!
Bald werd ich Menschenfleisch schlucken, und aufschlitzen die Adern bald,
Ganz warm werd ich das Blut schlürfen, in vollem Maſs, das schäumende.
Gehe schleunigst zu spähn, Schwester! wer sie sind, die dort schlafend ruhn.
Stark wirkt Menschengeruch wahrhaft, erquickt weidlich die Nase mir.
Töte die Menschen dort sämmtlich, setze mir ihre Leiber vor.
Die in unserm Gebiet schlafen, jene wirst du doch fürchten nicht. —
Wenn ihr Fleisch wir zerstückt haben, die Menschen so nach Herzenslust;
Werden beide wir froh zehren; schleunigst vollbringe drum mein Wort.
Wenn das Fleisch wir verzehrt haben, uns nach Gier gelabt;
Lustig werden wir dann tanzen, den Takt schlagend gar mannigfach."

Des Râkshasafürsten Schwester Hiḍimbâ geht den Befehl auszurichten und trifft den schönen Pâṇḍava Bhîma bei seiner schlafenden Mutter und den Brüdern Wache stehn. Von Liebe zu ihm ergriffen, naht sie sich ihm in Gestalt einer schönen Jungfrau und bemüht sich



ihn zu retten, und erbietet sich, ihn sammt den Seinigen auf dem Rücken durch die Luft davon zu tragen:

Doch weil ich dich gesehn habe, Göttersprösslingen gleich an Glanz,
Kann ich andern mir nicht wünschen als Gatten, Wahrheit künd' ich dir.
Solches wissend, o Rechtsamer, denke auf baldigen Verein.
Leib und Seele mir zwang Sehnsucht, mir die huldiget huldige.
Retten werd' ich dich Machtvoller vor dem Riesen, der Menschen frisst.
Auf Höh'n werden wir froh wohnen; sei mein Gatte, o Trefflicher.
Ich durchwandre der Luft Räume; wo mich's gelüstet zieh' ich hin.
Unaussprechliche Lust koste, hier und dorten mit mir vereint.

Bhîma will seine Lieben nicht aus dem Schlummer wecken und erwartet den Râkshasa zum Kampfe. Der Sieg schwankt noch unentschieden, als Arjuna, Bhîmas Bruder, vom Getöse erweckt, hinzukommt und demselben die Aufforderung zuruft, die schreckliche Stunde der Abenddämmerung nicht nahen zu lassen, ohne den Râkshasa getötet zu haben:

Bevor gänzlich der Tag schwindet und die Dämmrung des Abends kehrt,
In der Stunde des Grauns, wisse sind die Riesen erstaunlich stark [1]).
Eile denn, nicht gespielt, Bhîma, erschlage ihn den Schrecklichen!
Eh' er durch Zauber dich täuschet, wende die Kraft der Arme an.

---

1) Diese Wesensseite der Râkshasen als Dämonen des Nachtschattens spricht sich u. a. deutlich in einem Hymnus des Ṛigvêda (Rosen XXXV, 10) an den Sonnengott Savitar aus, der auch aufgefordert wird sie zu bekäm-

Hiḍimba fällt und wird von Bhîma erwürgt, sein Leichnam mitten entzwei gebrochen. Mit der schönen Hiḍimbâ ziehen Kuntî und ihre Söhne erfreut ihres Weges weiter [1]). Die Râkshasas können jede beliebige Gestalt annehmen, sie lieben vorzüglich Tiergestalt. Ein Lied, in welchem Indra und Sôma um Vernichtung der Râkshasen gebeten werden, heifst: „Die da Nachts wie eine Eule hervorkommt, durch Zauber ihre Gestalt verbergend, in den bodenlosen Abgrund hinab stürze sie.“ „Das Eulengespenst, das Kauzgespenst, schlage das Hundegespenst und Wolfgespenst, das Hahnengespenst und Geiergespenst quäle, zermalme die Geisterwelt, leuchtender Indra.“ — Die Râkshasen heifsen schlau. „Tötet (o Indra und Sôma) die bösen Râkshasas, die Schlauen“ (hataṃ druhô rakshasô bhangurâvataḥ). Ihnen wird ferner das Beiwort ghôracakshas „mit furchtbarem Blicke“ gegeben [2]).

Eine dritte Verrichtung der Dämonen ist es, die Himmelskühe (Wolken und Sonnenstrahlen) und Wasserfrauen während des Winters zu fesseln. Indra erkämpft ihnen im Frühling die Freiheit wieder. „Welche Väter den Schatz der Kühe heraustrieben durch das Opfer spalteten sie beim Jahresumlauf den Vala.“ Man stellte sich vor, dass die Dämonen im Herbst eine Burg errichten und in dieser die 7 Wintermonate hindurch die Wasser einschlossen. Statt der einen Burg werden, entsprechend den 7 Wintermonaten, auch 7 Burgen genannt, häufig mit Uebertreibung noch mehrere. „Besiegt hast du die lärmenden, kriegerischen Scharen, deren 7 im Herbst errichtete Burgen du glückhaft zerstört hast, o Indra [4]).“ „Für Purukutsa hast du die 7 Burgen des Herbstes

pfen: „Komme zu uns mit deiner Goldhand Wiederbeleber, herrlicher Erheiterer, Reicher. Da ist er der Gott die Râkshasen und bösen Geister bändigend, der in jeder Nacht von uns angerufen wird.“

1) Siehe Bopp, Ardschuna's Reise zu Indras Himmel. Berlin 1824 S. 15 — 27.

2) Vgl. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 196.

3) Ṛigv. VII, 2, 1.

4) Ṛigv. Langl. II, 4, 9, 2.



zerstört [1])." „Der Gott, dessen Arm der Blitz bewaffnet, trifft den berüchtigten Kavaca und den grofsen Druhyu in der Mitte der Wasser. — Alsbald hat Indra alle ihre Befestigungen zerbrochen und mit seiner Macht ihre 7 Burgen zerstört. — Die Söhne des Anu und die Druhyus, die sich nach den Kühen hatten gelüsten lassen, kamen um trotz ihrer Macht und Stärke in der Zahl von 12066 [2])." „Der furchtbare Indra hat aus der beweglichen Wolke die Wasser, wie einen Strom hervorgelockt, erschüttert hat er die festen Burgen des Çushṇa [3])." „Du hast die Wolke den Angirasen geöffnet und dem Atri den Zugang zu dem mit 100 Toren versehenen Orte gewiesen [4])." „Als du o Indra den Çushṇa, Pipru, Kuyava und Vṛitra getötet, erbrachst du die Burgen des Çambara [5])." „Du dessen Hand den Blitz trägt, du hast deine Kraft entfaltet als du die 90 Burgen zerstörend Vṛitra und Namuci den Tod gabst [6])." In noch anderen Hymnen werden 99 zerstörte Burgen aufgeführt [7]). Indra heifst von dieser Tat Purandara der Burgenzerstörer. Den 7 oder 99 Burgen, die Vṛitra errichtet, entsprechen ebensoviel Flüsse, die Indra im Frühling zur Erde strömen lässt.

Während die Râkshasen ein Riesengeschlecht sind, treten die Paṇis mehr zwerghaft auf. Ihr Name bedeutet „Kaufleute, Viehhändler" weil sie die Kühe geraubt haben. Sie heifsen die Diener des Vala oder Vṛitra, in dessen Höle oder Burg sie die Kühe führen. „Bṛihaspatis des Indrapriesters Kühe waren von Asuren, Paṇis genannt, den Kriegern des Bala geraubt und in einer Höle verborgen. Auf Bṛihaspatis Gebet schickte Indra, um die Kühe auf-

1) Ṛigv. Langl. IV, 6, 4, 10. Die 7 Burgen des Herbstes oder Winters sind, wie Kuhn Zeitschr. f. D. Myth. III, 380 beweist, eine Erinnerung an die 7 Wintermonate der altarischen Ursitze nördlich vom Himâlaya.

2) Ibid. V, 2, 17, 12. 13. 14.

3) Ṛigv. Rosen LI, 11.

4) Ibid. LI, 3.

5) Ibid. CIII, 8.

6) Ṛigv. Langl. V, 2, 18, 5.

7) Ṛigv. Rosen LIV, 6.

zusuchen, die Götterhündin Saramâ ab. Als diese nach Ueberschreitung eines (reifsenden) Stroms zur Burg des Bala gekommen war, sah sie in einem Versteck die Kühe verborgen.“ „Es wird erzählt, die Kühe seien einst von den Paṇis aus dem Götterhimmel geraubt und im Nebel verborgen, Indra aber habe sie mit den Maruts zurückgebracht [1]).“

Zur Charakteristik der Dämonen ist noch anzuführen, dass sie gefräfsig heifsen [2]). Besonders die Râkshasen führen das Beiwort die Esser, die Gefräfsigen [3]). Als Räuber des Schatzes heifsen sie reich [4]). Sie leuchten von Gold und Edelgestein [5]). Sie werden als schlau geschildert. Die Art und Weise der Tötung der Dämonen wird verschieden ausgemalt. Während in vielen Liedern der Kampf zwischen Indra und Vṛitra als sehr lebhaft geschildert wird, heifst es in andern, dass der Gott den Dämon im Schofs der Wasser schlafend findet und so erschlägt. „Indra, im Schofse der grofsen Wogen schlief der Dämon, der die Wasser zurückhielt, du hast ihn getötet, und (die Gefangenen) befreit [6]).“ „Als Indra, der das Leben aller Wesen ist, den in der Wolke eingeschlafenen Ahi tötete, der ihn beleidigt hatte, beugte der Himmel selbst sich zweimal in Furcht vor Indra unter dem Schlag seines Donnerkeils [7]).“ „Diese herrliche Tat hast du, o Indra, vollführt, dass du den schlafenden Ahi mit dem Vajra wecktest, da haben dich den Erfreuten (der Götter) Gattinnen (die Dêvapatnîs) und die Schreitenden (Maruts) und alle Götter erheitert [8]).“

Vṛitra schleudert gegen Indra sein Wurfgeschoss, Indra wirft ihm den Vajra entgegegen. Bei der Begeg-

---

1) Die obigen Stellen aus Vêdenscholiasten entnehme ich Rosen Ṛigvêda annotat. ad. hymn. VI, 5.
2) Roth und Böthling s. v. v. atra, atri, atrin.
3) Ṛigv. Rosen XXI, 5.
4) Ibid. XXXIII, 4.
5) Ibid XXXIII, 8.
6) Ṛigv. Langl. V, 8, 2, 16.
7) Ibid. VI, 6, 1, 9.
8) Ṛigv. Rosen CIII, 7.

nung bricht Vṛitras Waffe entzwei[1]). Er kämpft nun noch mit Blitz, Donner und Regen gegen Indra an[2]), aber dieser durchhaut ihm den Nacken und zerbricht ihm die Schultern. „Indra des zitternden Vṛitra Nacken hast du im Zorn ihn angreifend durchhauen und die Wasser fliefsen lassen[3]).“ Sehr lebendig beschreibt der Hymnus Ṛigv. Rosen XXXII den Vorgang:

1) Ich will des Indra Siege singen nun,
Die er getan, der Blitzesschleuderer.
Den Ahi schlug er, spendete dann die Wasser;
Entzwei gespalten hat er der Berge Brüste.
2) Er schlug den im Gebirge wandelnden Ahi;
Gefertigt hat den leuchtenden Keil ihm Tvashtṛi,
Gleich Kühen brüllend eilten strömend dahin,
Schäumend zum Meere gingen die fliefsenden Wasser.
3) Des Sômas gelüstet ihm, der stiergleich schreitet,
Aus dreifach geteilter Schale vom Bereiteten trinkt er;
Er griff den Pfeil, den Donnerkeil, Maghavân
Traf ihn der Ahis Erstgeborenen.
4) Als Indra du getroffen der Ahis Erstgeborenen,
Vernichtetest du alsbald der Trügenden Trug,
Erzeugtest Sonne, Himmel und Morgenröte,
Dann fandest nirgends ringsum du einen Feind mehr.
5) Es schlug der Einhüller einhüllendsten[4]) Indra,
Die Schultern brachen vom Keile, der mächtigen Waffe,
Baumstämmen gleich, gebrochen von dem Beile
Lag Ahi da, die Erde nahe rührend.
6) Kampflos rief übelberauscht den grofsen Held er
Herbei den weithintreffenden Feindessieger
Der Waffenbegegnung Kampfplatz nicht durchritt er,
Entzweigebrochen zerschellte der Indrafeind.

1) Ibid. LXXX, 12, 13.
2) Ibid. XXXII, 13.
3) Ibid. LXXX, 5.
4) Vṛitraṃ vṛitrataraṃ.

7) Kämpfen mit Indra wollt' er hände- und füfsebaar
Der schleudert auf sein Haupt den Donnerkeil ihm,
Des Mannes Ansehn heuchelnd, der Verschnittne,
Lag Vṛitra da, der mannigfach Zerschellte.
8) Frei stiegen herzerfreuende Wasser,
Wie durch das Flussbett, über ihn den Gespaltnen,
Die umschlungen Vṛitra mit Macht
Zu deren Füfsen lag er nun nieder, Ahi.
9) Es lag darnieder die Vṛitraerzeugerin,
Es nahm die Waffe hinweg ihr Indra.
Die Mutter oben, unten lag der Sohn da,
Wie mit dem Kalb die Kuh; so ruhte Dânus.
10) Den Körper in der Wasser Mitte gestellt,
Der nicht verweilenden nicht fliefsenden,
Den Vṛitraleichnam überströmen die Wasser,
Lang machte Finsternis lasten den Indrafeind.
11) Beherrscht vom Feind, gezügelt von Vṛitra
Die Wasser standen gehemmt, wie von Paṇi die Kühe,
Die Kluft, die zugeschlossene der Wasser,
Die öffnete er, nachdem er Vṛitra getötet.
12) Da warest Indra du ein Pferdeschwanz
Als dich im Schiefsen traf der eine Gott
Ersiegtest Kühe und, o Held, den Sôma;
Zum Wandern sandtest du die sieben Flüsse.
13) Nicht Blitz hat ihm genützt, nicht auch der Donner
Und Regen, den er machte, und Gekrache,
Als miteinander kämpften, Indra und Ahi,
Auch über die andern siegte Maghavân.

Der Zug, dass Indra dem Dämon das Haupt spaltet, kehrt öfter wieder. „Auch die Himmelsfeste zitterte

vor Furcht bei Ahis Geschrei, als dein Geschoss, Indra, des Himmel und Erde mit Tod bedrohenden Vṛitra Haupt mit Eifer spaltete [1]." „Vṛitra will die Welt erschüttern, Indra spaltet ihm das Haupt mit dem schrecklichen hundertzackigen Vajra [2]." „Schon Kraft der Geburt den Segen beherrschend, schlugst du die Feinde, o Maghavân, mit dem Strahl aufblitzend; da schleudertest du das Haupt des Sclaven Namuci den Weg des Heiles für den Mann begehrend [3]." Andere Dämonen tötet Indra mit dem Fuſse. „Zerschmettere mit dem Fuſse — du bist groſs — die ruchlosen Paṇis, denn gegen dich kommt keiner an [4]." „Den Çambara hast du getötet und den groſsen Arbuda mit dem Fuſse angegriffen, täglich bist du auf den Tod der Feinde bedacht [5]." Nach einigen Stellen verbrennt Indra die Dämonen und namentlich von den Paṇis heiſst es, dass die Angirasen sie in ihrer Höle ausgebrannt hätten. Mitunter tötet Indra die Dämonen nicht, sondern fesselt sie nur oder schläfert sie ein. „Wie ein Berggipfel strahlt im Kampfe hervor seine tötende Kühnheit mit der er der Starke unter den Starken, der Eiserne den betrugvollen Çushṇa in der Fessel (dem Stricke) verweilen machte [6]." Häufig wird der Zauber hervorgehoben, welchen die Dämonen Indra entgegensetzen, ehe sein Werk gelingt. Es heiſst daher wiederholt, dass der Gott den Trug der Trügenden zerstörte. „Indra, Donnerer, Blitzschleuderer, unwiderstehlich war deine Kraft, als du das zaubervolle Wild (Vṛitra der Bocksgestalt angenommen) mit deinem Zauber niederschlugst, leuchtend im eigenen Reiche [7]." Wie Vṛitra hier Bocksgestalt annimmt, gleich Indra, dem himmlischen Widder, zieht Indra, um den Regen der Wolke zu ergieſsen, die Gestalt der Wasserfrau an. „Du wur-

1) Ṛigv. Rosen LII, 10.
2) Ṛigv. Langl. V, 8, 2. 6.
3) Ṛigv. IV, 1, 27, 2.
4) Sâmav. Benfey II, 6, 1, 3. VI, 4, 8, 2.
5) Ṛigv. Rosen LI, 6.
6) Ibid. LVI, 3.
7) Sâmav. Benfey I, 5, 1, 3, 4.

dest Mênâ des Vṛishanaçva Tochter und verrichtetest herrliche Taten [1]).“ Mênâ ist gewöhnlich ein Appellativ in der Bedeutung „Frau.“ In dieser Bedeutung kommt das Wort u. a. Ṛigv. Rosen CXXI, 2 vor, wo es heifst: „Indra blickt auf das von ihm ausgegangene Dunkel zurück und die Frau des Rosses (mênâṃ açvasya) macht er zur Mutter der Kuh [2]).“ Langlois giebt wol nach dem Commentar von dieser Stelle die folgende Erklärung: Die Wolke (die himmlische Kuh) entsteht aus Wasserdampf, der von der Erde mit Rossesschnelligkeit emporsteigt. Indra umarmt diesen Dampf und macht ihn zu seiner Gemahlin, und hegt sie an seiner Brust, um die Erde zu befruchten. — Eine ähnliche Vorstellung spricht die Stelle aus: „Das Opfer gab dem Indra Kraft, als er die Erd' umhüllete, Wolken schaffend im Himmelsraum [3]).“ Um den lichten Tag wieder heraufzuführen, muss Indra selbst mit grauem Regengewölk den ganzen Himmel erfüllen und daher erklärt sich, wie er (ehe er Vṛitra schlägt und vernichtet, die Klarheit des Himmels wiederherstellt) die Gestalt einer Frau, der Tochter des Vṛishanaçva (d. h. des regnenden, besamenden Rosses) annehmen kann.

Die verschiedenen Dämonen zeigen ihre ehemalige Einheit noch durch fortwährende Vermischung ihrer Namen und Attribute. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, Çushṇa bald ein Beiwort des Vṛitra [4]), bald eine selbständige Hypostase dieses Wesens. Druh ist bald eine Bezeichnung des Paṇi, bald Vṛitras oder Çushṇas; sehr häufig aber bezeichnet es eine Classe von Wesen, wie wir vorhin gezeigt haben.

Eine Schlussbemerkung über Indras Feinde glaube ich am besten mit Kuhns Worten geben zu können [5]): Vṛitra, Ahi, Çushṇa und andere Dämonen sind nur verkörperte

---

1) Ṛigv. Rosen LI, 13. vergl. Ṛigv. Langl. I, 4, 5, 13.
2) Vergl. Ṛigv. Langl. I, 8, 9, 2.
3) Sâmav. Benfey I, 2, 1, 3, 3.
4) z. B. Ṛigv. Rosen LXI, 10.
5) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 199.

Naturerscheinungen, die sich im Grunde von den Maruts und Rudras, die ebenfalls solche sind, nur durch die ethische Auffassung unterscheiden; denn Hagel, Blitz und Donner, Wolkentreiben und Sturm sind ihr gemeinschaftliches Element. Während in jenen die feindliche Seite der Natur zur Erscheinung kommt, zeigen diese sie von der milden und dem Menschen segensreichen, allein es fehlt doch nicht an zahlreichen Stellen, in denen auch diese als Verderben bringend auftreten, indem sie Männer und Herden erschlagen und Seuche und Tod bringen. Wir werden deshalb für einen älteren Zustand der religiösen Anschauung ein mannigfaches Zusammenfallen der einen mit den andern annehmen müssen. Alle diese Wesen, feindliche und freundliche, entstammen der gemeinsamen Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele nach dem Tode und wenn wir es von den Maruts, Rudras, Ṛibhus ausdrücklich ausgesprochen finden, dass sie einst Sterbliche waren und durch ihre guten Werke den Göttern als Helfer beigegesellt wurden, so liegt die einfache Schlussfolgerung nahe, dass die Gottlosen und Bösen Genossen der den Dèvas feindlichen Dämonen werden. Sie werden daher auch und zwar Râkshasas, Druhyus u. s. w., ebensowol wie Maruts und Ṛibhus als ein Volk oder eine Schar (viç, gaṇa) bezeichnet.“ Mit dieser Ansicht stimmt auch Roths Meinung überein.

Fassen wir das über die Dämonen Gesagte noch einmal kurz zusammen, so lässt sich von den concreteren Zügen des Mythus folgendes Bild entwerfen. Teils reine Naturmächte, teils in den Elementen waltende Geister abgeschiedener Menschen hausen sie, die „Gefräſsigen,“ bald in Riesen-, bald in Zwerggestalt „in der Mitte der Wogen“ (d. i. im Wolkengewässer) jenseits eines mächtigen Stroms, hinter den sie, wenn sie sich hervorwagen, zurückgeworfen werden [1]). Ihr Aufenthaltsort ist ein Berg

1) Die Dämonen hast du, o Indra, der Opfer beraubt, hinter die 90 schiffbaren Ströme zurückgeworfen. Ṛigv. Rosen CXXI, 13.

oder eine Berghöle, wo sie Indra schlafend findet, oder wach. Sie halten darin die Kühe, die Götterfrau, Sonne und Mond, den Schatz des Regenwassers und Sonnengoldes gefangen. Im Winter bauen sie zur Fesselung der Geraubten eine feste Burg oder Umzäunung. Sie führen die Schatten der Nacht herauf und zerfließsen beim ersten Strahl der von Indra heraufgeführten Sonne. Trifft Indra sie nicht im Schlaf, so kämpfen sie mit ihm Blitz gegen Blitz; Indras Waffe zerschellt im Begegnen die ihrige und er zerspaltet ihnen das Haupt, oder durchbohrt ihren Nacken, oder er stöſst sie mit seinem Fuſs in das Blitzfeuer. Sie setzen Indra Zauber entgegen und decken sich mit dem (Wolken-) Fels. Sie sind schlau und haben eine scharfe Sehe. In ihrer Begleitung sind oft weibliche dämonische Wesen, die sie im Kampfe zu Hilfe rufen [1]). Gradeso findet Ferêdûn Zôhaks Palast den er zerstört voll Weiber.

ββ) Dass Thôrs Gegner, der Miðgarðswurm, Oegir (Ecke, Eckhart) und Loki den Feinden Indras, Ahi und Vṛitra entsprechen, ist bereits vorhin nachzuweisen versucht. Die Zusammenstellung Lokis und Vṛitras gewinnt um so gröſsere Wahrscheinlichkeit, als die kurzvorhin S. 165 angeführte Stelle Ṛigv. Rosen LVI, 3 Çushṇa wie Loki gefesselt werden lässt. Es wird hier nun noch weiter auszuführen sein, dass auch die übrigen Feinde Thunars und ihr Tod der indischen Indramythe analog ist. Thôrs vorzüglichste Gegner sind nächst dem Drachen die Riesen, welche alle auf eine Grundgestalt zurückführen. Sie erscheinen bald als Schar, bald treten einzelne unter ihnen hervor. Appellative Benennungen der Riesen sind Jötnar und Thursar, deren Verkleinerer, Widersacher (hrôdrs andskoti) Thôrr heiſst [2]). Ebenso führt er die Namen Jötnadôlgr Riesenfeind, Jötnaôtti Riesenschreck. Nach J. Grimms Ermittelungen bedeuten altn. jötunn, ags. eoten, altengl.

1) Ṛigv. V, 2, 16, 9.
2) Hŷmisqu. 11. 13.

etin, alts. ëtan der Esser, altnord. þurs, norweg. tusse, dän. schwed. tosse, ags. þyrs, ahd. turs, mhd. turs, türse, dürse, dürsch der Durstige oder der Trunkene. Schon diese Namen sind zutreffende Bezeichnungen des die Kühe und das Wolkengewässer verschlingenden Dämons, der in Indien genau ebenso atrin der Esser beigenannt ist[1]). Auf den einstigen Zusammenhang der Riesen mit dem Wolkengewässer weisen verschiedene Züge. Zunächst entlehnten die Finnen in früher Zeit von den Normannen die Gestalt und den Namen der Thursen, letzteren gestalteten sie zu Tursas oder diminut. Turso um[2]). Da nun der finnische Tursas ein Meerungeheuer ist, der die göttlichen Helden Wainämoinen, Ilmarinen und Lemminkainen in die Wogen hinabziehen will, so liegt der Schluss nahe, dass auch der altskandinavische Thurs seinen Wohnsitz im Gewässer gehabt habe. Diese Wahrnehmung stimmt nun genau mit dem Wesen der angelsächsischen Thyrse überein, die im Wasser hausen (þyrs sceal on fenne gewunjan)[3]). Ein solcher Thyrs ist der berüchtigte Grendel im Beowulf[4]). Er wohnt im Meere eine Meile tief unter dem Wasser. Unter Nebelhüllen kommt er vom Moore gegangen (þâ côm of more under misthleôþum, Grendel gongan 1424—27); unter Wolken wandelt er bis zur Königshalle von Heorot (wòd under wolcnum 1432). Zorngemut eilte er, aus den Augen brach ihm flammenähnlich furchtbares Licht (eòde yrremòd; him of eâgum stòd, lige gelîcost, leòht

1) S. die vielen von Benfey Sàmavêdagloss. s. v. aufgeführten Stellen.

2) Castrén, Finnische Mythologie übersetzt von Schiefner S. 84. In einer Rune bei Ganander, Mythologia Fennica p. 58 kommt Meri-Tursas vor.

3) Hickes Gram. Anglosax. 237. vgl. Turner, History of the Anglosaxons 324.

4) Vergl. v. 856: And nû wið Grendel sceal,
wið þâm aglæcan
âna gehegan ðing wiþ þyrse.
Beowulf findet in Grendels Wohnung ein goldgefasstes siegverleihendes Schwert, das Riesen gemacht haben (eald sweord eotenisk 3128 enta ærgeweorc 3363). Auf diesem Schwert war in Runenbuchstaben der Ursprung des alten Streites zwischen Göttern und Riesen (wie Ettmüller S. 134, Anm. 1703 mit Beziehung auf Völuspâ 22 richtig zu deuten scheint) eingegraben. Dieses Schwert scheint ein altes Erbkleinod (eald lâf) in Grendels Hause, das ihm von seinen Voreltern, jenen Urriesen, überkommen ist.

unfæger 1456—59). — Der Wohnsitz der Jötnar und Thursar ist Jötunheimr. Dieses mythische Land liegt jenseits eines grofsen Wassers. Auf der Fahrt zu Ûtgarða-loki muss Thôrr über ein tiefes Meer setzen[1]). Aus Jötunheim zurückkehrend, watet Thôrr durch die Elivâgar und trägt den Örvandill im Korbe hinüber[2]). Auf der Reise nach Geirröðsgarðr muss Thôrr über den reifsenden Strom Vimur setzen. Ebenso tritt in der Thôrsteins Bäarmagnssaga und bei Saxo ein reifsender Strom als die Grenze von Geirröðs Königreich Jötunheimr auf; das Gebiet des Utgarthilocus bei Saxo ist vom Ocean bespült. In den Elivâgar und dem Flusse Vimur haben wir bereits Zeitschr. f. D. Myth. II, 298 das himmlische Gewässer erkannt. Die hinter demselben wohnenden Dämonen werden deshalb auch ursprünglich coelestische Wesen und erst später irdisch localisiert sein. Auf den ehemaligen Zusammenhang der Riesen mit der Wolke deutet vielleicht auch die bornholmische Benennung der Donnerkeile Trollekile[3]), da wie wir sehen werden die Thursen auch den Blitz schwingen, wenn nicht jenes Wort die Bedeutung hat „die Trolle verfolgende, vertreibende Keile.“ Als alte Wolkendämonen charakterisiert die Joten und Thursen nun auch der Zug, dass sie gerne Rinder rauben. Die im Berge wohnenden Hougetusser des heutigen norwegischen Volksglaubens ziehen Rindvieh häufig in ihre Höle[4]). Nach Brandkrossaþattr einer Saga des zehnten Jahrhunderts verschwand einem Bonden in Island, der an der Vopnebucht wohnte, Grimr mit Namen ein Ochse mit gelben kreuzweis gehenden Streifen (Brandkrossaottr), auf den er grofses Gewicht legte. Später fand er diesen Ochsen in Norwegen in einer Höle der Geitersklippe bei einem Riesen wieder[5]). Aus diesem Grunde sind nach den Edden

1) þâ fôr hann ût yfir hafit þat it diûpa. Gylfaginning cap. 45.
2) Skâldskaparm. c. 17. Sn. E. I, 276.
3) Lex. Myth. 752.
4) Lex. Myth. 982.
5) Sagabibliothek Lachm. I, 230.

schwarze Ochsen [1]) und Kühe der Riesen Freude, ja diese letzteren werden genau mit der oben angeführten Stelle des Sâmavêda übereinstimmend, als goldgehörnt bezeichnet. Noch in den nordischen Volksmärchen und Sagen, zumal in den Ueberlieferungen von Bahûslän und Dalsland und den angrenzenden norwegischen Landschaften spielen diese Rinderherden der Jätten eine grofse Rolle. Verirrte Wanderer hören ihr Gebrüll in den Bergen, oder treffen sie zur Mitternacht weidend unter den Felsen. Manchmal wagt ein Bursch oder ein Mädchen einen Stahl darauf zu werfen und es gelingt dann ein Stück davon mit sich zu führen. Von solcher Beute soll das Riesenvieh (iättekräk) jener Gegenden stammen, das rotbraun mit schwarzen, geflammten Flecken ist und deshalb Brandvieh heifst [3]). Dass unter diesen schwarzen Rindern die Wolkenrinder zu verstehen sind, ergiebt sich aus der Hŷmirmythe, nach welcher Thôrr mit einem solchen Stier (Himinbriotr d. i. Himmelsbrecher) die Miðgarðsschlange d. i. den Wolkendrachen Ahi, Ecke ködert. Dieser ist es aber, der die Wolkenkühe verschlang. Gleich dem Rindvieh rauben die Riesen vorzugsweise gern Frauen [4]). Dass aber hiermit ursprünglich wiederum vorzugsweise die himmlischen Götterfrauen gemeint waren, dafür haben wir ein altes Zeugnis. Wir sahen schon o. S. 78 fgg. dass Mâren und Alfen teil-

1) Hŷmisqu. 18.

2) Thrymsqu. 23.

3) Holmberg, Nordbon under hednatiden I, 97 fgg. Weinhold, Altnord. Leben 37. Dybeck führt in Zeitschr. Runa mehrere Beispiele an, woraus J. Grimm bei Haupt IV, 507 einige ausgehoben hat.

4) Helgaqu. Hjörvarðssonar 17: Hati hêt minn faðir margar brûðir hann lêt frâ bûi teknar. Vergl. Faye, Norske Sagn 23, I. Wie die geraubte Frau in der indischen Sage als Gemahlin des Dämons (Dâsapatni) erscheint, tritt dieselbe in germ. Ueberlieferung oft als Frau oder Tochter des Riesen auf. Eine solche ist u. a. die leuchtende Jungfrau Gerðr, die Tochter Gŷmirs. Da Gŷmir nach der Einleitung zu Oegisdreka ein Beiname Oegirs ist, so wird dadurch unsere Deutung desselben als eines Wolkendämons (s. o. S. 81 fgg.) gefestigt. Wie er raubt auch Rân vorzüglich Jungfrauen. Nach Afzelius treibt sie dem heutigen Volksglauben zufolge schneeweifse Rinderheerden auf die Weide. Sieht man sie, so muss man Feuer als Abbild der Blitzflamme anschlagen. Sagohäfder übers. von Ungewitter II, 317. Gŷmir goth. GIUMEIS hängt mit geyma goth. GAUMJAN bewachen zusammen und bedeutet wie geymir Wächter, Verwahrer (qui raptas aquas vel feminas custodit?).

weise den himmlischen Frauen entsprechen. Nun erzählt die Hervararsaga[1]), dass Starkaðr ein Riese Âlfhilldr die Tochter Königs Âlfr von Âlfheim raubte. Dass unter dieser Jungfrau eine mythische Persönlichkeit zu denken ist, lehrt die Bemerkung des Verfassers: „Sie war schön, wie kein anderes Weib und das ganze Volk von Âlfheim war schöner, als jedes andere.“ Wörtlich so beschreibt die Snorraedda die Lichtelbe. König Âlfr rief da zu Thôrr, er möge ihm seine Tochter wiederschaffen. Der Gott kam, erschlug Starkaðr und brachte Âlfhilldr ihrem Vater zurück. Dasselbe erzählt die Gautrekssaga[2]), und schon der Skâlde Vetrlidi aus dem zehnten Jahrhundert bezeugt von Thôrs Taten redend „du stürztest Starkaðr (steypðir Starkaði).“ — Eine schwedische Sage zeigt uns eine sehr deutliche Uebereinstimmung der germanischen Riesensage mit der indischen. Die 3 Töchter eines Königs gehen im Krautgarten lustwandeln, kaum sind sie unter freien Himmel gekommen, als sich eine Wolke senkt und sie fortführt. Alle Versuche sie wiederzufinden waren vergeblich. Drei Trolle (Riesen) haben sie in ihre Berghöle entführt, wo sie sie 7 Jahre (d. i. die 7 Wintermonate) festhalten. Ein Hirtenknabe hat von einem Alten drei wunderbare Hunde Häll (halt fest), Slit (reifs zusammen) und Ly (horch) erhalten, die sehr kunstreich tanzen und alles zerreifsen, was ihnen naht. Mit Hilfe derselben erlegt der Hirte die Riesen und befreit die Königstöchter[3]). Der befreiende Hirte ist offenbar Thôrr, wie wir weiterhin dartun werden, seine Hunde sind die Maruts, die Geister des Sturms oder wilden Heers, welche nach der indischen Mythe Indras Begleiter sind. In der germanischen Mythologie wird der Wind nämlich stets unter dem Symbol des Hundes dargestellt[4]). — In mehreren Ueberlieferungen, vorzüglich Märchen, ist der Raub der

1) Fornaldarsög. I, 412 fgg. vgl. 543 fgg. Nach einer anderen Sage hat Starkaðr 8 Hände, die Thôrr ihm abhaut.

2) Fornaldarsög. III, 15.

3) Afzelius, Schwed. Volkssagen, übers. von Oberleitner S. 234 fgg.

4) S. unten unter γγ.

Frauen und Kühe durch die Riesen vereint. Der dumme Peter, der einen *Hammer* führt, wird Hirte bei 3 Jungfrauen, deren Kuhhirten stets durch Riesen erschlagen waren. Auch der dumme Peter sieht an 3 aufeinanderfolgenden Tagen sich Riesen gegenüber, deren letzter auf der Weide durch eine Falltür aus dem Boden steigt. Er erlegt die Riesen mit seinem Hammer und findet unter der Falltür einen unermesslichen Schatz. Er heiratet darauf eine der 3 Jungfrauen [1]. Im Wesentlichen hiemit überein stimmt eine niedersächsische Erzählung [2]. Ein Kuhhirt wird gewarnt in einem Garten zu weiden, wo 2 Riesen hausen. Mit einem Stock, der Jeden im Augenblick tötet, nach dem er damit winkt, erschlägt er die Riesen und befreit so die Königstochter, die den Riesen als Opfer dargebracht werden soll. Der Hammer oder Stock (s. oben S. 21. 62) kennzeichnet den Hirten als Thunar [3]), die Falltüre bezeichnet den Zugang zur Höle, in der nach einer älteren Form der Sage die Frauen sammt den Kühen verborgen waren. Der Garten in diesen Märchen entspricht der Umzäunung, mit welcher Vṛitra die gefangene Wasserfrau umhegt. Dass diese Annahme richtig ist, geht aus den Varianten des Märchens aus andern Teilen Deutschlands hervor. Diese Varianten nennen statt der Kühe meistens Schafe oder Hühner. Wir werden aber später noch gewahren, wie gerade diese Tiere in unsern Ueberlieferungen häufig an die Stelle der Wolkenkühe treten. In Schwaben erzählt man, dass die Schafe eines Edelmanns sammt dem Hirten jedesmal von 3 Riesen geraubt und getötet werden, welche in einer Burg eine geraubte Königstochter gefangen halten. Mit Hilfe einer Pfeife, welche alles tanzen macht, erlegt ein Jüngling, der sich als neuer Hirte bei

1) Wolf, Deutsche Märchen und Sagen S. 6 fgg.
2) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen 294, 20.
3) In einer Variante bei Afzelius, Schwed. Volkssagen übersetzt von Ungewitter I, 72 geschieht die Befreiung dreier geraubten Schwestern aus der feuerumwallten Riesenhöle am Donnerstagabend.

dem Edelmann anwirbt, die 3 Riesen und erwirbt die Königin [1]). Die Pfeife ist wiederum Symbol des Sturmlieds (der Maruts) welches alles tanzen macht [2]). Ein anderer Edelmann gebietet seinem Hirten drei Täler zu meiden, weil dort jedesmal die Herde von Riesen ergriffen werde. Der Hirte übertritt das Gebot, erlegt aber in drei aufeinanderfolgenden Tagen die Riesen, von denen er den einen mit seinem Hirtenstab erschlägt, den andern mit einem Spiefse ersticht, den dritten mit einem Steinwurf vor die Stirn tötet. Sobald einer der Riesen gefallen ist, sieht der Hirte plötzlich ein prächtiges Schloss vor sich stehen, in welchem er ein Schwert und daneben eine Flasche Wein findet. An dieser ist ein Zettel befestigt mit den Worten:

Wer diese Flasche trinkt
Und dieses Schwert regiert,
Der zwingt den Teufel.

In der Folge soll der Edelmann seine Tochter dem Teufel übergeben. Durch den Genuss jenes Weines übermenschlich stark gemacht, bekämpft ihn der Hirte dreimal auf einem Berge, wobei der Teufel zuerst als Schlange, dann als Drache, endlich als feuriger Adler erscheint. Die Jungfrau heiratet ihren Erretter [3]). Hier ist der Wolkendämon in 4 Gestalten, die drei Riesen und den Teufel (Schlange, Drache, Adler — man erinnere sich, dass die Râkshasen in der verwandten Geiergestalt erscheinen) auseinandergefallen. Der Wein, durch den der Befreier (gavâṃgôpati s. o. S. 3) sich stärkt, ist das Wolkengewässer, der Sôma. Diese Deutung bewährt sich durch K. M. No. 60, wo der junge Jäger vor dem Kampf mit dem Drachen, der eine Jungfrau entführen will, auf dem Berge in einer Kapelle drei gefüllte Becher findet

1) Meier, Märchen No. 29. S. 101 fgg. vgl. S. 306.

2) Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. IV, 115 fgg. Ṛigv. I, 85, 10 werden die das Sturmlied blasenden Maruts als Flötenspieler dargestellt. Kuhn a. a. O.

3) Meier, Märchen S. 1 fgg.

und dabei die Schrift: „Wer die Becher austrinkt wird der stärkste Mann auf Erden und wird das Schwert führen, das vor der Türschwelle vergraben liegt (vergl. Thôrs von Thrymr vergrabenen Hammer). Ebenso vermag nach einem norwegischen Märchen ein Königssohn das rostige Schwert, mit dem er einen zwölfköpfigen Trollkönig erschlagen soll, erst dann zu schwingen, nachdem er aus einer dabeistehenden Flasche einen guten Zug getan. Der Trollkönig hält hinter einem Meere, das man erst in Zeit von 7 Jahren durchschifft, 12 geraubte Königstöchter gefangen [1]). Ein weiterer Zug, der die Riesen als Wolkendämonen charakterisiert, ist der Besitz grofser Schätze. So sagt die Riesenjungfrau Gerðr, als Skîrnir ihr den Goldring Draupnir bietet:

era mêr gulls vant	Nicht hab ich Goldmangel,
i görðum Gŷmis	Da ich in Gymirsgard
at deila fê föður.	Den Vaterschatz teile [2]).

Auch Thrymr rühmt sich vieler Schätze und Kostbarkeiten [3]). Die Schätze der Riesen spielen in den Ueberlieferungen des nordischen und deutschen [4]) Volkes eine grofse Rolle. Das Gold heifst „der Riesen Mundsprache, Stimme oder Wort (jötna munntal, rödd, orð) [5]).“ Des Riesen Schätze zu erobern ziehen Helden aus. Diese Schätze bestehen nun nicht allein in Gold, sondern auch in andern wunderbaren Dingen, einem Goldpferd, dem wir beim eddischen Riesen Hrûngnir wiederbegegnen werden, einer Goldlampe [6]), einem Goldpelz oder Goldfell [7]), Goldhü-

1) Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann S. 10 fgg.

2) Skirnisför 21.

3) fjölð â ek meiðma, fjölð â ek menja „viel hab ich der Kleinode, viel hab ich der Halsketten.“ Thrymsqu. 23. Vergl. oben S. 162, Anm. 5.

4) S. z. B. Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen 297, 21. Tabart, Popular fairy tales „Jack the giantkiller“ S. 136 fgg. Müllenhoff, Sagen S. 450 fgg. Schwed. Volkssagen übers. von Oberleitner S. 344.

5) Skâldskaparm. k. 32. Sn. E. I, 336. vgl. die Strophe Bragis, Skâldskap. k. 38. Sn. E. I, 350. Bragaræður k. 56. Sn. E. I, 214.

6) Schwed. Volkssagen übersetzt von Oberleitner S. 30. 39.

7) Schwed. Volkssagen S. 35 fgg. 345. Dybeck, Runa 1843 IV, 33. Asbjörnsen und Moe No. 1. S. 1—8.

nern [1]), einer Goldharfe [2]), einem Goldbock und ähnlichen Dingen. Dieselben sind alle Symbole himmlischer Erscheinungen. So heifst es von dem Goldschwert, das einer dieser Riesen besitzt, ausdrücklich: „dass es jedesmal laut tönte (donnerte), wenn er zornig war [3]);“ offenbar ist darunter Blitz und Donner gemeint. Auf die Hüner als Gewittersymbole kommen wir weiterhin noch wieder zu sprechen, vorläufig sei an Zeitschr. f. D. Myth. II, 327 erinnert. Die Goldharfe ist wiederum wol nichts anderes als Abbild des Blitzes und Donners. Eben diese Bedeutung könnte die Goldlampe haben [4]). Da jedoch daneben eine Mondlampe vorkommt [5]), so möchten darunter die Gestirne zu verstehen sein, welche der Wolkendämon verbirgt, zumal da in einzelnen Sagen ausdrücklich erwähnt wird, dass der Riese diese Kostbarkeiten gestohlen habe [6]). Das Goldfell steht dem goldenen Vliefs der griechischen Sage gleich, es ist die blitzdurchzuckte Gewitterwolke [7]). Der Goldbock kommt in mehreren verschiedenen Ueberlieferungen vor. In dem schwedischen Märchen vom Pinkel besitzt ihn ein Riesenweib. Der Bock hat goldene Hörner, woran kleine Glokken befestigt waren, die einen schönen Klang gaben, wenn das Tier sich bewegte. Es musste Nachts immer in der eigenen Stube der Riesin schlafen. Pinkel, der nachher die Königstochter heiratet, erobert diesen Bock [8]). In einer ditmarsischen Sage wird ein menschenfressender Riese von einem Knaben, der sammt seiner Schwester in seine Gewalt gekommen ist, überlistet und dem Tode nahe gebracht. Zur Hauptlösung schenkt

1) Schwed. Volkssagen S. 25 fgg. Jack and the beanstalk. Tabart 205.
2) Schwed. Volkssag. S. 25 fgg. Jack and the beanstalk. Asbjörnsen No. 1.
3) Schwed. Volkssagen S. 28.
4) S. Kuhn, Zeitschr. f. D. Myth. III, 386.
5) Schwedische Sagen S. 46.
6) z. B. in Jack and the beanstalk. Tabart a. a. O. 205 fgg. KHM. III[3], 322.
7) Vergl. oben S. 43. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. V, 146. Auch der πέπλος der Ἀθήνη Ἐργάνη hat dieselbe Bedeutung. S. Lauer, System der Griech. Myth. 371 fgg. 346. 348. 374. 378.
8) Schwed. Sagen S. 35 fgg. vgl. S. 345.

er dem Jüngling eine alte Kittelkittelkarre mit zwei Böcken davor und sieben Säcke Geld hinterher. Der Riese setzt ihnen nach, wird aber von dem Jüngling getötet[1]). Zwei Geschwister geraten zu einer Menschenfresserin und ihrem Mann in ein Haus, dessen ganze Scenerie sich als Holdas Brunnenwiese (K. H. M. No. 24) kundgiebt. Sie müssen hier 11 Stuben kehren, die 12te ist ihnen verboten. Sie öffnen dieselbe dennoch und finden darin einen kleinen Wagen, mit einem kleinen goldenen Rehbock bespannt. Diesen Wagen hatten der Menschenfresser und seine Frau gestohlen und den rechtmäfsigen Eigentümer ermordet. Die Kinder entfliehen auf demselben, der Menschenfresser und seine Frau, die ihnen nachsetzen, ertrinken[2]). Ganz ebenso habe ich in einer pommerelleschen Variante von K. H. M. No. 24 vernommen, dass im verbotenen zwölften Zimmer ein goldener Wagen mit zwei goldenen Böcken stand, mit welchem ein in den Brunnen gefallener Knabe glücklich entkommt. Ganz entsprechend wird in einer Tiroler Ueberlieferung ein Kind von einem wilden Mann mit rotem Haar und feurigem Bart geraubt und in sein einsames Waldhaus gebracht, wo die Riesin ihm alle Zimmer zu kehren befiehlt bis auf ein verbotenes. In diesem steht ein goldener Wagen mit einem goldenen Bocke davor, dabei eine goldene Peitsche[3]). Das Kind fährt schnell wie der Wind auf dem Wagen davon, der wilde Mann setzt ihm nach und ertrinkt[4]). Ein schwedisches Märchen erzählt, dass eine Jungfrau 7 Jahre von dem Meerweibe gefangen war sammt vielen andern edeln Königskindern. Ein Jüngling befreit sie. Sie fliehen auf einem goldgesattelten Hengst und einer silbergesattelten Stute (vergl. o. S. 123 fgg.), die Meerfrau setzt ihnen auf einem Bocke nach, der hundert Meilen läuft[5]). Eine unbefan-

1) Müllenhoff, Sagen S. 445.
2) Bechstein, Deutsches Märchenbuch[1] 78.
3) Vergl. Indras goldene Peitsche oben S. 120.
4) Zeitschr. f. D. Myth. II, 184.
5) Schwedische Sagen S. 289.

gene Vergleichung dieser Sagen ergiebt leicht den ursprünglichen Sinn. Der Bock, die Wolke (s. oben S. 63) welche gewöhnlich Thunars Wagen zieht (s. S. 122), ist durch Diebstahl [1]) in Besitz des Riesen, des Wolkendämons (Vṛitra) und seiner Mutter oder Gattin gekommen. Diese sind es zugleich, welche die Wasserfrau oder die Wasserfrauen 7 Monate gefangen halten. Thunar befreit die Geraubte, die hier als seine Schwester, wie sonst als seine Braut oder Gemahlin Dêvapatnî erscheint, indem er mit ihr auf dem Bocke davoneilt. Der Gewittergott tötet den Riesen, der als Regenschlange zur Erde sinkt, daher nach anderer Gestalt der deutschen Mythe im Wasser umkommt. Da die Wasserfrau gleich Holda, der im Kinderbrunnen sitzenden Göttin ist, diese aber sammt ihrem ganzen Wohnsitz im Winter von den Wolkendämonen eingeschlossen ist, so erklärt sich deutlich, weshalb der Wohnsitz des Riesen einerseits wie Holdas Brunnenreich geschildert wird, andererseits die Riesin auf dem irdisch (localisierten) Meeresgrund wohnen kann. Dass dieser letzte Aufenthalt nur eine spätere Localisierung, nicht das Ursprüngliche ist, geht schon daraus hervor, dass andere Ueberlieferungen das Riesenhaus in einem Walde liegen lassen. Vollständig gesichert wird unsere Deutung des Riesen als Wolkendämon sein, wenn man zugiebt, dass die im folgenden Abschnitt „Holda und die Nôrnen“ für die Bedeutung des Brunnenreichs der Holda als der Wolke beigebrachten Beweise positiv und sicher sind. Das feurige Haar und der rote Bart des Riesen in der Tiroler Sage erklärt sich daraus, dass er als Wolkendämon an der Gewitternatur Teil hat und Thunar Blitze entgegensetzt. So ist Rauhiṇa oder Rôhiṇa, der Rötliche, ein Name des indischen Wolkendämons [2]) und Hiḍimba hat roten Bart und

1) Man erinnere sich, dass Loki = Vṛitra S. 85 Dieb des Bockes Þjofr hafrs heifst.

2) Diesem Rauhiṇa könnte eine Rauhiṇâ zur Seite gestanden haben. deren Name gothisch Raugna lauten müsste. Dies wäre, da g vor n häufig ausfällt, altnordisch Rân. Denn altnord. *â* entspricht oft altem *au*; z. B. når der Tote, når Schiff, â Fluss, â Schaf, hâr hoch, flâ abhäuten = skr. naçu,

rotes Haupthaar. Auch sonst wird der Riesen Bart hervorgehoben, z. B. bei Hŷmir. Eine Pflanze strongylium, fucus filiformis heifst Riesenbart þursaskegg.

Wir sind hiemit schon auf die Vorstellung gekommen, dass die Riesen als alte Wolkenwesen Thunar Blitz und Donner entgegensetzen. Dies spricht sich auch aufserdem nicht allein in dem allgemeinen Zuge aus, dass die Jötnar dem Âsenzorn (Âsmôðr) Thôrs s. o. S. 128 ihren Riesenzorn (Jötunmoðr) trotzig entgegensetzen, sondern ein Jötunn oder Thurs heifst gradezu Thrymr d. i. Donner von þruma, þrymja donnern [1]). Von diesem Riesen heifst es, er habe Thôrs Hammer gestohlen und 8 Rasten unter der Erde verborgen. Er begehrt die Wasserfrau Freyja, an deren Stelle Thôrr als Weib verkleidet zu ihm kommt, worauf diesem der Hammer in den Schofs gelegt wird. Der Gott tötet damit den Riesen und sein ganzes Geschlecht. Man sieht deutlich die Bedeutung dieser Mythe. Der Wolkendämon hat während der 8 (7) Wintermonate die Gewitterwaffe Thôrs gestohlen und in seiner Burg Thrymheimr d. i. Donnerheim verborgen, er der die Wasserfrau zur Dâsapatnî macht. Regenlos hängt die Wolke am Himmel. Thôrr muss, um seine Gewitterkraft wieder entfalten zu können, selbst die Gestalt der Wasserfrau annehmen, den Himmel mit Donnergrau überziehen,

---

ναῦς, goth. navis, naus; lat. navis; aqua, goth. ahva, ahd. ouwa; ovis, goth. AVI (in avistr, der Schafstall), ahd. ouwa, mhd. ou; goth. hauhs, ags. heâh; ahd. flawian, mhd. flöuwen. Somit hätten wir für die Wolkenriesin Rân, in deren Halle Gold statt brennenden Lichtes diente (s. oben S. 82 fgg.) einen schicklicheren Sinn, als S. 84 gewonnen. Erst später wird man die rötliche in die raubende umgedeutet haben. Diese Annahme wird um so wahrscheinlicher, als nur durch sie die Uebereinstimmung von Rân und Rauni erklärbar wird, da nur das aus *au* entstandene *â* einen in au spielenden Laut schon zur altnordischen Zeit besafs (vergl. Gramm I^3, 455 fgg.). Wie man dazu kam Raugn, Rân zur Gemahlin Ukkos zu machen, ist leicht erklärlich, wenn man bedenkt, dass Ukko in früherer Zeit den Finnen Aka, Aga gelautet haben muss (vergl. türk. mongol. aka, jakut. aga. Castrén, Myth. 27) und eine Identificierung desselben mit dem Wolkendämon Agi um der Namensähnlichkeit willen sehr leicht war. Zu gleicher Zeit erhellt, wie sehr mit Unrecht Wolf und Zingerle, Zeitschr. f. D. Myth. II, 186 den rotbärtigen Riesen auf Thunar deuten.

1) J. Grimm, Namen des Donners S. 18, VIII.

den Göttertrank des Himmelsgewässers sich schaffen s. o. S. 99 fgg. Lüstern naht ihm der Dämon, um das neue Regengewölk auch mit sich zu vermählen. Da gewinnt Thôrr seine Gewitterkraft wieder und Blitz gegen Blitz, Donner gegen Donner beginnt der Kampf, in welchem der Gott die Wolke aus den Banden des Winters befreit, Thrymr und sein ganzes Geschlecht vernichtet. Wir sahen oben S. 166 dass diese Mythe auch dem Inder bekannt war, indem Indra aus gleichem Grunde die Gestalt einer Frau annimmt [1]).

Dem Namen des Riesenlandes Donnerheim entspricht dann auch der in der Edda mehrfach wiederkehrende Zug, dass die Riesenwohnung von flackernder Flamme (vafrlogi), heftigem Brand (eikinn fûr), heifser Lohe (hættr logi) umgeben (slunginn) ist [2]). Der Sitz des Riesenvolks in Fiölsvinnsmâl (þursa þiôðar sjöt) heifst daher selbst Hyrr d. i. Glut. Es kann kein Zweifel sein, dass unter dieses Waberlohe das Blitzfeuer zu verstehen ist, dass der Dämon dem eindringenden Gotte entgegensetzt, da zur vollen Bestätigung der eben besprochenen Vorstellungen in mehreren Sagen beil- oder steinwerfende Riesen vorkommen, worunter nach §. gg. wol nur blitzwerfende Wesen verstanden werden können. Die schwedische Volkssage weifs von Riesen, die wenn Thôrs Blitz durch die Luft fährt, aus Furcht davor in manchen Gestalten zumeist als Knäuel oder Kugeln vom Berge herab auf die Wiesen rollen und bei den Mähdern Schutz suchen [3]).

---

1) Dem Diebstahl des Hammers während der 7 (8) Wintermonate vergleicht sich, dass nach dem Volksglauben der in die Erde gesunkene Donnerkeil erst in 7 Jahren wieder an die Oberfläche emporrückt. Kuhn beweist Zs. f. D. Myth. III, 179 fgg. dass die alle sieben Jahre erscheinende weifse Frau, die die sieben Wintermonate von dem Dämon eingeschlossene Wasserfrau ist. Die sieben Jahre sind mythisch an die Stelle ebenso vieler Monate getreten. Folgerichtig muss der häufig vorkommende Sagenzug, dass eine Königstochter 7 Jahre von Riesen gefangen ist, oder bei den Zwergen weilt, dieselbe Bedeutung haben.

2) Skirnisför 8. 17. Fiölsvinnsmâl 2. 5. 31. 32. Hyndluljôð 45.

3) Afzelius, Sagohäfder I, 10. Myth.² 952. Ausführlichere Sagen darüber s. Russwurm, Eibofolke II, §. 379. S. 249.

Wie die indischen Dämonen bald den Regen zurückhalten, indem sie Berggestalt annehmend oder Wolkenburgen bauend die himmlischen Wasser umschliefsen, bald als winterliche Mächte die segnenden Naturgewalten des Sommers fesseln, bald als Nachtschatten die Lichter des Himmels verhüllen, lassen sich ganz entsprechende feine Unterschiede zwischen den germanischen Riesen beobachten. Zunächst treten unter den Riesen die Bergriesen (bergrisar, bergdanir)[1]) hervor, welche die Snorraedda als Thôrs Feinde nennt; als ihr Töter heifst der Gott brjôtr bergdana[2]), Brecher der Bergriesen. Mit dieser Benennung werden die Jötnar belegt, weil sie entweder im Berge wohnen, wie Vṛitra (vergl. die Namen bergbûi[3]), hraunbûi, þussin af biargi[4]), hraunvalir[5]), bergdanir[6]), oder weil man ihnen Steinkörper zuschrieb (vgl. die Riesennamen Jarnsaxa, Jarnhaus, die Eisensteinige, Eisenschädel). Auf die erstere Art der Riesen bezieht sich folgende Sage. Ein schwedischer Högbergsgubbe (Berggreis), den ein Bauer, um ihn sich freundlich zu erhalten einladen liefs, sagte ab, so gern er das Mahl mitgenommen hätte, weil er vom Boten vernahm, dass aufser Christus, Petrus und Maria auch Thôrr erscheinen werde. Den letzteren scheute er[7]). In der jütischen Variante dieser Sage[8]) steht für Thôrr Tordenveir, Donnerwetter. Ein Beispiel der zweiten Art bietet der Riese Hrûngnir. Sein dreikantiges Herz[9]) und sein gewaltiges Haupt waren von hartem Stein, von Stein ebenso sein breiter Schild. Auf seinem goldmähnigen Rosse Gull-

1) Weitere Bezeichnungen des Bergriesen sind fjallgautr, fjallgyllðr, byrgitŷr bjarga, bergdôlgr, hellisbör, giliagramr, in der Mehrzahl flôdrifsdanir.

2) Hŷmisqu. 17.

3) Fornaldarsög. I, 412.

4) Ibid. II, 29.

5) Hŷmisqu. 36.

6) Ibid. 17.

7) Nyerup, Morskabläsning 243.

8) Molbech, Eventyr 359.

9) Gradeso heifst es von Vṛitra: „antar Vṛitasya jaṭharêshu parvataḥ“ „in des Vṛitra Bauch standen die Berge“ d. i. die Wolken. Ṛ. V. Rosen LIV, 10.

faxi mit Ôðinn in die Wette reitend kommt er nach Âsgarðr und verlangt trunkenen Mutes die Göttinnen Freyja und Sif mit sich zu führen. Da erscheint Thôrr, der ihn ernstlich bedroht und auf Griottûnagarðr zum Zweikampf mit ihm schreitet. Thôrs Erscheinen ist durch Blitze und starke Donnerschläge bezeichnet. Er schwingt den Hammer Mjölnir und wirft ihn schon aus der Ferne gegen den Riesen, der ihm seinen Schleifstein entgegenschleudert. Dieser trifft im Fluge des Gottes Gewitterwaffe und bricht entzwei, ein Zug, den wir auch in Indien nachgewiesen. Der Hammer aber trifft Hrûngnir mitten ins Haupt und zerschmettert ihm den Schädel in kleine Stücke [1]). Man könnte hier einmal wieder glauben ein Vêdenlied auf Indra vor sich zu haben, so wörtlich ist die Uebereinstimmung der nordischen und indischen Sage. Zunächst bemerken wir, dass altnordisah klakkr Fels und getürmte Wolke zugleich bedeutet und dass derselbe Begriffsübergang in ags. clûd Fels und engl. cloud Wolke sich findet [2]), gradeso wie in Indien die Ausdrücke für Fels und Wolke gleichlautend sind. Siehe oben S. 155. Hiefür haben wir auch in der Edda selbst ein bestimmtes Zeugnis. Das erste Lied von Helgi Hundîngstöter sagt in Beschreibung einer Sturmnacht: Aare klangen, heilige Wasser rannen von Himmelsbergen (arar gullu, hnigu heilög vötn af himinfjöllum). Die Aare sind Personificationen der Sturmwinde [3]), die heiligen Wasser Gewittergüsse [4]), somit können die Himmelsberge [5]) nur die

1) Daher heifst Thôrr in der Thôrsdrapa des Skâlden Bragi des Alten: haussprengi Hrûngnis Schädelsprenger Hrûngnirs.

2) Grimm, Gramm. I³, 424. Biörn, Lex. Island 425. Zeitschr. f. D. Myth. III, 378.

3) Der Sturm erscheint oft in Adlergestalt, so in den nordischen Mythen von Thiassi, Egdir und Hræsvelgr. Vergl. Uhland, Mythus von Thôrr S. 23.

4) Der Ausdruck heilög vötn begegnet auch Grîmnism. 29 für die himmlischen Gewässer, welche Thôrr durchwatet. Vgl. Uhland a. a. O. Zeitschr. f. D. Myth. II, 298. s. oben S. 147.

5) Der Ausdruck himinfjöll Himmelberge kehrt noch einmal in Thiodôlfs Ŷnglingatal wieder. Ich suchte Zeitschr. f. D. Myth. II, 309 auch hier die Bedeutung Wolke nachzuweisen.

Wolke bedeuten. Heimdallr, den wir nunmehr (vgl. Zeitschr. f. D. Myth. II, 309 fgg. III, 117. oben S. 85. 125) als Gewittergott nachgewiesen betrachten dürfen, heifst hornþytvaldr himinbjarga der Himmelberge Hornbläser. Diese Himmelberge Himinbjörg werden als Heimdalls Wohnung genannt, wo er klaren Met (das Wolkengewässer) trinkt. Sie stehen den S. 186 zu berührenden Ausdrücken grummeltôrn, witte tôrn, Bisaborg für die Gewitterwolke gleich [1]). Sehen wir hieraus, dass in der Tat die Auffassung der Wolke als Berg im germanischen Altertum lebendig war, so tritt Hrûngnir deutlich als der berggestaltete Dämon der dunkeln Gewitterwolke hervor, der auf dem goldmähnigen Blitzross mit dem Sturm (Òðinn) in die Wette jagend die Wasserfrau (Freyja) entführt und wirklich gefangen hält [2]), bis Thôrr dazukommt und ihm in heftigem Kampf den Schädel zerspaltet. Die weitere Ausschmückung des Kampfes in der Snorraedda ist ein später Ansatz, welcher dem Skâlden Thiodôlfr, der im 9ten Jahrhundert in seinem berühmten Höstlaung Thôrs Streit mit Hrûngnir besang, noch nicht bekannt war und ebenso

1) Es ist noch zu erinnern, dass es von Heimdallr heifst Grimnism. 13: Himinbjörg eru en âttu, en þar Heimdall kveða valda vèum, grade wie Thôrr vorzugsweise als Vèorr, Harðvèorr, Miðgarðsvèorr genannt wird. Vergl. Uhland a. a. O. 28.

2) Dies besagte trotz meines Zweifels Zeitschr. f. D. Myth. II, 330 fgg. die ältere Mythe. Ich wies jedoch a. a. O. nach, dass die Hrûngnirmythe in eddischer Zeit bereits ethisch aufgefasst und daher der Raub Freyjas auf Sif ausgedehnt wurde. Oder lag auch in dieser Sage Thôrs ältere Gemahlin, die Wolken- oder Sonnengöttin der Sif zu Grunde? Ich glaube fast. Dass der wirkliche Raub sich in ein blofses Begehren des Riesen nach den Wasserfrauen verwandeln konnte, ist leicht erklärlich aus dem Bestreben die Würde der Asynien aufrecht zu erhalten; übrigens bemerkte ich schon, dass die in der Skálda erhaltene Benennung Hrûngnirs „þiofr Thrûðar“ „Dieb der Thruðr, der Tochter Thôrs“ uns noch Kunde von dem tatsächlichen Vorhandensein eines Mythus giebt, wonach Hrûngnir den Raub einer Göttin, einer Anverwandten (Dèvapatnî) Thôrs ausführt. Während bei unserer Deutung der Bergriesen alle Züge der Sage deutbar sind, gesteht Uhland, der an der alten Gleichstellung der Riesen mit den starren, unbeweglichen irdischen Bergen festhaltend, in Thôrs Kampf mit Hrûngnir die Zerschmetterung des Felsgebirgs durch den Blitz zur Urbarmachung der Erde sieht, dass bei seiner Erklärung das Ross Gullfaxi eine unlösbare Rune biete und auch der Raub der Göttinnen nur eine sehr gezwungene Deutung zulasse. (Uhland. Mythus von Thôrr S. 45, Anm. 19).

wenig in den älteren Eddenliedern oder Skåldengesängen jemals durch eine Andeutung bezeugt wird. Entsprechen somit die Riesen mit dem Steinkörper dem berggestaltigen Vṛitra, so werden wir in den im Berg wohnenden Bergbûar, Bergdanir das Bild des in dem Wolkenberge wohnenden Dämons nicht verkennen können.

Jacob Grimm bemerkt [1]): „Sæm. 85ᵇ sind Jötnar und Hrîmþursar nebeneinander aufgerufen, es muss also zwischen beiden ein feiner Unterschied liegen, den ich in dem vorgesetzten hrîm (Reif) sehe." Er hat Recht. Die Hrîmþursar (Reifriesen) sind die Wolkendämonen in ihrer Eigenschaft als schädliche Wintermächte. Hrîmkaldr (reifkalt) ist ein Beiwort für jötunn oder þurs überhaupt; Hrîmnîr, Hrîmgrîmr, Hrîmgerðr sind riesische Eigennamen. Wie Vṛitra im Winter seine eisige Wolkenburg errichtet, worin er die Wasserfrau und die erwärmenden Lichtstrahlen des Sommers einschliefst, so erbietet sich ein Bergriese den Göttern in einem Winter eine Burg zu bauen [2]). Er verlangt zum Lohn dafür Freyja, Sonne und Mond. Am ersten Wintertage beginnt die Arbeit, sie soll bis zum ersten Sommertage vollendet sein. Ist die Burg dann nicht geschlossen, so soll der Riese Freyjas, der Sonne und des Mondes verlustig gehen. Das Riesenross Svaðilfari Eisfahrer schleppt mächtige Bausteine herbei und schon naht sich der Bau seinem Ende. Da wird des Bergriesen Arbeit unterbrochen. Er gerät in Jötunzorn und Thôrr tötet ihn mit seinem Blitzhammer. Die Snorraedda, welche diese Sage erzählt [2]), verflicht damit einen andern Mythus, wie Loki als Stute mit dem Pferde des Bergriesen Ôðins Ross Sleipnir zeugte (s. oben S. 86). Uhland bemerkt aber schon mit Recht [3]) „die Entstehung des Rosses Sleipnir gehört nicht zum Hauptbestande des Mythus." Denn weder die Völuspâ, welche Str. 29. 30 unsere Sage andeutet, erwähnt etwas dar-

1) Myth.² 487.
2) Gylfag. 42.
3) Mythus von Thôrr 111.

über[1]), auch findet sich nur die leiseste Andeutung davon in der weitverbreiteten nordischen Volkssage, welche unsern Mythus in einer älteren Gestalt als die aus dem kunstmäſsigen Skâldengesang hervorgegangene Erzählung der Snorraedda bewahrt. Ein Riese, heiſst es in derselben, verpflichtet sich dem h. Ôlaf, der in den Riesensagen stets Thôrr vertritt, den Bau einer Kirche von wunderbarer Gröſse mit Pfeilern und Zierraten innen und auſsen aus hartem Flinsstein in bestimmter Zeit allein zu vollenden. Zum Lohn bedingt er sich Sonne und Mond oder den h. Ôlaf selbst. Schon ist das Werk fertig und selbst die Spitze aufgesetzt, als der Riese bei Nennung seines Namens mit schrecklichem Krach vom Dachkamme stürzt und in viele Stücke zerspringt, die lauter Flinssteine sind[2]). Der Name des Werkmeisters lautet je nach den verschiedenen Fassungen „Vind och Veder“ (Wind und Wetter), Bläster (Bläser), Skalle (der Kahle), Slätt (der Glatte)[3]). Es sind Bezeichnungen winterlicher Natur überhaupt, welche nicht mehr streng die Grenze einhalten, welche den alten vêdischen Winterdämonen gestellt war. Doch ist kein Zweifel, die Burg oder Kirche unserer Mythe ist der Bau eines in der Luft waltenden Winterdämons, der die Göttin Freyja, Sonne und Mond ihrer wohltätigen Wirksamkeit berauben will, sie mit der eingefrorenen burgähnlichen Wolke umgiebt, verdeckt. Die Begriffsübergänge des Gewitterdämons, des Wind- und Winterriesen in einander, zeigt deutlich der Name des Riesen Vindsvalr der Windkalte, welcher der Vater des

1) Die der Erzählung der Völuspâ zu Grunde liegende ältere Fassung des Mythus, in Str. 29. 30 Munch und Unger, nach alter Zählung 23. 24 scheint noch die ältere Form gekannt zu haben, dass nämlich der Riese sich Freyjas wirklich bemächtigt. Es heiſst: Da gingen alle Götter zu den Richterstühlen und berieten, wer die ganze Luft mit Verderben gemischt (hverir hefði lopt all lævi blandit) oder dem Jötunsgeschlecht Ôðs Braut *gegeben* habe (eða ætt jötuns Ôðs mey gefna).

2) Myth.[2] 515. 516. Iduna Stockholm 1824 Heft 3[2], 60 fgg. Lex. myth. 351. 352.

3) Vindr, Skalli und Kaldgrani kommen bereits unter den Jötnaheiti im Eddenbruchstück Arni Magnussens No. 748 Sn. E. II, 470, sowie in den Eddenbruchstücken No. 757 und No. Ieβ derselben Sammlung vor.

Winters ist (Vindsvalr heitir, hann er vetrar faðir)[1]), ferner das isländ. Wort klôsîgi Klauensenkung für eine dreizackige Sturm verkündende Wolke, welchen Ausdruck schon der gelehrte Gunnar Paulsen auf den weiterhin zu besprechenden Riesen Hræsvelgr bezog. Heifst doch in Thüringen noch heute ein Wolkengebilde „de witte tôrn" (der weifse Turm)[2]). In Westphalen bezeichnet grummeltôrn d. i. Donnerturm die Gewitterwolke, „de grummeltôrn stîgt op" die Gewitterwolken türmen sich[3]). Bei den Inselschweden, wo ein Dämon Bisa an Thôrs Stelle getreten ist, heifst die dicke Gewitterwolke Bisaborg Gewitterburg[4]). Der Ruf St. Ôlafs, der des Riesen Tod verursacht, ist Thôrs Bartruf (s. oben S. 115). Mit dem ersten Frühlingsgewitter sinkt der Winterriese zusammen, die Burg, die Wolke zerfällt, zerfliefst in woltuenden Regen. Dass dies die ursprüngliche Gestalt der Sage besagte, geht aus entsprechenden deutschen Ueberlieferungen hervor, nach welchen der für den Riesen eigetretene Teufel, um den Lohn für seinen Bau betrogen, im Zorn das ganze Werk zusammenschmeifst[5]). Trümmer der auseinander springenden Winterburg bleiben als Felsstücke (d. i. Berge = dunkle regenlose Wolken) übrig. Durch diese Auseinandersetzungen wird auch der Grund deutlich, weshalb unsere Vorfahren ebensowohl als die Griechen geneigt waren, die Steinbauten der vorangegangenen Autochtonen den Riesen zuzuschreiben. Vgl. die Ausdrücke für alte Bauten: enta geweorc, enta ærgeweorc, eald enta geweorc[6]); burg on berge hô holmklibu, wriselic giwerk[7]); we dise burg stichte? ein rise in den alden zîden[8])" sowie die nordischen Benennungen

1) Vafþrûðnism. 27.
2) Kuhn, Nordd. Sagen, Gebr. 428.
3) Strodtmann, Idiotic. Osnabrug S. 77.
4) Russwurm, Eibofolke II, 248, §. 379.
5) Menzel Odin 20. Beaufort, Légendes No. 5. Müllenhoff, Sagen 402, CDXIII.
6) Beowulf 3356. 5431. 5554. Cod. exon. 211, 24. Myth.[2] 491.
7) Hêlj. 42, 5.
8) Karlmeinet 35.

tröllahlöd Riesenbauten, tröllkonugarðr Hof der Riesin, Riesinnenmauer, trölladyngiur Riesenbauten, tröllakirkia, heute im Norwegischen Gau Söndmor troldkirke genannt, Riesenkirche [1]).

Endlich zählen zu den Riesen auch solche Dämonen, welche die Schatten der Nacht heraufführen und darunter die Gestirne verbergen. Nótt die Nacht ist nach den Edden die Tochter des Riesen Nörvi, daher sie in einem Liede des Skâlden Egill Skallagrimr Niörva nipt (Nörvis Verwandte) heifst. Nacht für Nacht kommt aus den Elivâgar (d. i. dem Wolkengewässer s. o. S. 170) die Rute dieses reifkalten Riesen (þurs hrîmkalda), womit Dâinn (d. i. der Gestorbene) alle Wesen in Miðgarð trifft (in Schlaf senkt) [2]). Die Thursen schwärmen Nachts umher und daher heifst nach ihnen die Abenddämmerung Riesendunkel tusmörke. Riesenweiber führen die Beiwörter [3]) grîma (Gespenst, oder dunkele Nacht), geysa (die Schweifende), grŷla (feindliches Gespenst), myrkrîður [4]), queldrîður [5]) (Dunkelreiterinnen, Nachtreiterinnen). Steigt der Tag herauf, so fliehen diese riesischen Wesen.

Da trieb aus dem Tor
Wieder der Tag
Sein schön mit Gestein
Geschmücktes Ross.

---

1) Den burgzerstörenden Thôrr, den wir hier kennen lernen, zeigt auch eine von Grimm Zeitschr. f. D. Altertum IV, 507 aus Rudbecks Atlantica IV, 70 ausgezogene und auf Thôrr gedeutete Sage von Toril, der seinem Vetter Erik Hochzeit anrichtet. Mit seinem Blitz brennt er das Meer aus (wenn der Blitz niederfährt regnet das Wolkenmeer ab; vergl. oben S. 107 die Stelle aus Arjunas Rückkehr VII, 12), da fängt man Fische, mit dem Blitz verzehrt er die Wälder (wir sahen schon, dass die Riesen im Walde wohnen oben S. 177 und werden diesen Zug weiterhin erklären), da fängt man gebratne Vögel, s. o. S. 39. mit dem Blitz äschert er Städte ein und gewinnt so das Vieh zum Hochzeitsmahl. (Durch die Zerstörung der Wolkenburg werden die himmlischen Rinder frei).

2) Hrafnagaldr Ôðins 13.

3) Lex. myth. 983.

4) Harbarðsl. 20.

5) Helgaqu-Hjörvardssonar 15.

Weit über die Menschenwelt
Glänzte die Mähne;
Des Zwergs Ueberlisterin (die Sonne)
Zog es im Wagen.
Durchs nördliche Tor
Der nährenden Erde
Unter des Urbaums
Aeufserste Wurzel
Gingen zur Ruhe
Gygien[1]) und Thursen,
Gespenster (nâir) und Zwerge
Und Dunkelelbe[2]).

Dieser Schattendämonen Gegner ist nun ebenfalls Thôrr, der davon bani jötna ok tröllquenna, þröngvir queldrunninna quennu Töter der Jötune und Riesenfrauen, Bedränger der Nachtfahrerinnen heifst. Bescheint der Strahl der aufgehenden Sonne den Jötunn, so wird er in Stein verwandelt[3]), oder springt in Flintsteine auseinander[4]). J. Grimm beweist aus den Redensarten bei Hans Sachs: „vor Zorn zu einem Stein springen," „vor Leid wol zu einem Stein möcht' springen," dass diese Sage auch in Deutschland gäng und gäbe war. Beim Nahen des die Sonne wieder heraufführenden Donnergottes zerreifst die Wolkendecke des Nachthimmels und ballt sich in einzelne dunkele Wolkenflecke zusammen. Diese Auffassung bestätigt sich durch deutsche Sagen, welche zugleich beweisen, dass man auch die nächtlichen Schatten als eine Burg oder ein Gehege ansah, worin der Dämon die Frauen und himmlischen Lichter einschloss, bis Thunars Ruf ihn zwang seine Beute fahren zu lassen[5]). Der Teufel bedingt

1) Gŷgjar sind Riesenfrauen.

2) Hrafnagaldr Ôðins 24. 25. Eine ausführliche Schilderung von Thôrs oder Freys Kämpfen gegen die Schattenriesen ist uns von Saxo l. II. in der Erzählung von Ragnarr und Svanhvît erhalten.

3) Helgaqu-Hjörvardssonar 29. 30.

4) Myth.[2] 519.

5) Ganz ebenso bezeichnet ûdhas oder ûdhan das Euter, das wir schon S. 76. 80 als Bild der Wolke kennen lernten, in den Vêden zunächst die regenschwere dunkle Wolke, die am Himmel hängt, dann den dunkeln Himmel, das Dunkel überhaupt. Roth, Nirukta S. 87.

sich, indem er die Steinsburg im Grabfeld *in einer Nacht* mit drei Mauern zu umgeben verspricht, die Tochter des Ritters zum Lohn aus wenn er vor Tagesanbruch fertig sei, aber ihre kluge Amme geht frühzeitig in den Hühnerstall und macht den *Hahn krähen.* Da flieht der Teufel wütend davon [1]). Wir haben schon Zeitschr. f. D. Myth. II, 327. 328 nachgewiesen, dass der Hahn Thunars Vogel ist und sein Krähen die Stimme des Donners versinnbildlicht. Die ursprüngliche Gestalt der Sage muss die Burg als eigenen Wohnsitz des Riesen gekannt haben und auch diese Form ist uns noch in einem nordisch-deutschen Märchen erhalten [2]).

Der in den Vêden häufig vorkommende Zug, dass die himmlischen Dämonen dem Gewittergott trügerisches Blendwerk entgegensetzen [3]) bildet deutlich die Grundlage einer im nordischen Mythus weitausgesponnenen Sage, wie Thôrr auf seinen Zügen nach Osten vom Riesen Ûtgarðaloki durch vielerlei Trugwerk aufgehalten und getäuscht wird, siegreich aber alle Schwierigkeiten überwindet und dem Riesen gewaltige Furcht und Achtung vor seiner Stärke einflöfst. Bereits Uhland und Wilh. Müller haben anerkannt, dass die Ausmalung dieses Mythus in der Snorraedda späteres Gepräge verrate [4]), aber die Grundzüge sind alt und echt, z. B. dass der Riese sich vor Thôrs

1) Bechstein, Sagenschatz des Frankenlandes I, 262. Verwandte Sagen sind zusammengestellt in Menzels Odin S. 19 fgg.

2) Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann I, No. 28. S. 200 fgg. „Herr Peter." Hyltén-Cavallius und Stephens übersetzt von Oberleitner XII, S. 222 fgg. „Das Schloss, das auf 3 Goldpfeilern stand." Haltrich, Siebenbirgische Märchen No. 13. S. 63 fgg. „Der Federkönig." Vergl. Basile Pentamerone II, 4 (14) Gagliuso, Strapparola Schmidt 180. Perault No. 5, Le chat botté. Wie Heimdallr manche Züge aus der Mythe des altindogermanischen Gewittergottes reiner bewahrt als Thórr, so erzählt Hrafnag. Ôðins 26 von ihm, dass er der Götter Hornbläser bei Tagesanbruch die frühtönende (Brücke? Burg?) Ârgiöll hinaufsteigt. Vergl. das Gjallarhorn oben S. 115 fgg. und die Wörter gjöll Berghöle (= Wolke?), gjall scoria ferri, strictura, Hammerslag, gnister.

3) Auch Oegir heifst im Beginn der Bragaræður sehr zauberkundig mjök fjölkunnigr.

4) Uhland, Mythus von Thôrr 70. 74. W. Müller, Versuch einer mythol. Erklärung der Nibelungensage S. 14.

Hammerschlägen mit einem Berge bedeckt, dass Thôrr bei ihm den Drachen die Miðgarðsschlange bekämpft und das halbe (Wolken-)Meer austrinkt (vergl. oben S. 92. 99). Da wir Loki schon oben als einen der Vṛitra ähnlichen himmlischen Dämonen nachgewiesen haben (S. 84 fgg.), diese aber auch als Riesen gedacht wurden, so wird nun auch klar, weshalb er in unserer Sage und bei Saxo als Riese Ûtgarðaloki erscheinen kann, und dass die Trennung des Ûtgarðaloki und Âsaloki, so wie die des Ökuþôrr und Âsaþôrr eine ganz willkürliche, im alten Mythus durchaus unbegründete ist. W. Müller tat dar [1]), dass des gefesselten Ûtgarðaloki Aufenthalt so wie Geirröðs Reich, das einer dunkeln Nebelwolke gleicht (oppidum vaporanti maxime nubi simile) ein Totenaufenthalt ist. König Gorm schickt Thôrkill (Thôrr) zu ersterem, um zu erforschen „quasnam sedes esset exuto membris spiritu petiturus." Beide Riesensitze entsprechen in fast jedem einzelnen Zug der Beschreibung des Totenreichs der Hel und dass hier nicht, wie Wilhelm Müller meint, allein der Gedanke wirkte, dass Geirröðr als getöteter Riese in der Totenwelt wohnen müsse, ergiebt sich daraus, dass Loki nur gefesselt nicht tot gedacht wurde; zudem hat Simrock ausreichend, wenn auch nicht überall mit zutreffenden Gründen, die Uebereinstimmung mit Hels Totenreich auch von dem Wohnsitz der lebenden Riesen Hŷmir und Gŷmir erwiesen [2]). Dies führt uns auf die dem indischen Glauben entsprechende Vorstellung, dass die Riesen Seelen böser Menschen seien. Aus diesem Grunde wohnen die Tossar in Grabhügeln [3]). Riesennamen sind Helblindi und Helreginn, Todblind und Todesherrscher. Brynhilldr muss, um zu Hel zu gelangen, durch das Gehöft einer Riesin am Eingang der Totenwelt fahren. Die Sage, dass die Riesen vor den Menschen die ersten Bewohner des Landes waren, geht ihrem ursprüngli-

1) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 376.
2) Handbuch der D. Myth. 71. 304. 311. vergl. 439. 298.
3) Lex. myth. 982.

chen Kern, an den sich freilich sehr viele andere Momente anknüpfen, auf den Glauben zurück, dass Jene Geister der Voreltern, freilich böse seien. Ich möchte vermuten dass Flüche wie: eigi hann jötnar [1]) mögen ihn die Jötune haben, þik hafi allan gramir [2]) dich sollen ganz und gar die bösen Mächte haben“ in eine dem eddischen Zustand des nordischen Glaubens vorausgehende Zeit zurückreichen und bedeuten: „Fahre als Verdammter mit den bösen Geistern um.“ Denn wie König Gorms Seele bei Ûtgarðaloki ihren künftigen Wohnsitz haben soll, so hieſsen Verbrecher durch die Hinrichtung den Riesen geweiht. Von zwei Räubern Trêskegg und Skurfa, die der Jarl Torf-Einarr auf den Orkneys im 9ten Jahrhundert tötet, wird gesagt:

þâ gaf hann Trêskêgg tröllum,
Torf-Einarr drap Scurfu [3]).

Zauberische Wiederbelebung Toter nannte man „den Troll aufwecken at veckia upp tröll [4]).“ Jene Mythe, welche wir oben vom indischen Râkshasa Hiḍimba mitteilten, bildet einen uralten Bestandteil der germanischen Riesensage. Dieser zufolge kommt ein Mensch (in der ursprünglichen bei Indern wie Deutschen verdunkelten Sage natürlich ein Gott) in die Wohnung des menschenfressenden Riesen und wird darin von einem mildgesinnten Weibe (der geraubten Wasserfrau) versteckt. Der Riese kehrt heim und ruft gleich: „Ich riech', ich rieche Menschenfleisch,“ Ich wittere, wittere Menschenfleisch.“ „I smell the blood,“ „her lugter saa kristen mands been [5]).“ Das älteste Zeugnis dieser Sage bietet die Hŷ-

1) Atlamâl 31.
2) Harbarðsl. 60.
3) Heimskrjngla Haralds Hârfagrss. cap. 27, d. i. Da gab er den Trêskegg den Trollen, Torf-Einarr erschlug Skurfa.
4) Lex. myth. 849.
5) Myth.[2] 454. 521. Wie wir bei Hiḍimba bemerkten, dass die indischen Dämonen Tanz und Spiel lieben (ihre Musik ist wol wieder, nur in bösem Sinne gleich dem Sturmlied der Maruts) heiſst eine traurige Melodie, nach der die Riesen ihre Reigen aufführen sollen tusseldands Riesentanz. Wie der Albleich ist der tröllshâttr, tröllaslagr, norweg. troldslaat berühmt. In gewissen Steinsetzungen sieht das Volk versteinerte Riesentänzer.

misquiða, wo ein mitleidiges Weib Thôrr und Tŷr vor dem Riesen Hŷmir unter einem Kessel verbirgt. Wir müssen diese Sage mit kurzen Worten näher betrachten. Hŷmir, der hinter den Elivâgar wohnende Riese ist seinem Namen nach der Dämmerer, wenn man die Wörter hûma vesperare, hŷma dormiturire in Betracht zieht oder der Tosende, wenn man J. Grimms Zusammenstellung mit goth. hiuhma πλῆθος und die daran geknüpften Auseinandersetzungen [1]) gelten lässt. Auf die letztere Bedeutung würde auch der Name Ŷmir führen, den unser Riese in der Gylfaginning trägt. Sein Backenwald ist gefroren, Eisberge schallen, als er in den Saal tritt. Er hat einen so scharfen Blick, dass die kesselbehangene Säule, hinter der Thôrr und Tŷr versteckt sind, zerspringt. Bei dem Riesen weilt ein allgoldenes, weifsbrauiges Weib, die Mutter des (Himmelsgottes) Tŷr. Thôrr fordert von ihm den geraubten Kessel Oegirs (s. oben S. 103), den der Riese verweigert, bis Thôrr Beweise seiner Stärke gegeben. Er bekämpft nun mit Hŷmir ins Meer hinausrudernd, die Miðgarðsschlange, der Hŷmir zu Hilfe kommt, worauf Thôrr einen steinharten Kelch an des Jötuns Haupte zerschmettert und auf seinem Kopf den Kessel davonträgt. In dieser Erzählung sind zwei Mythen verbunden, wie der abweichende Bericht der Snorraedda zeigt, welche nur Thôrs Kampf mit der Miðgarðsschlange bei Hŷmir kennt. Sie schildert diese Tat als eine Rache Thôrs für das Blendwerk, das Ûtgarðaloki ihm vorgemacht. Folgt hieraus, dass die Sage zu Snorris Zeit noch ein dunkles Gefühl davon hatte, dass der Miðgarðswurm und Ûtgarðaloki identisch waren, so unterliegt die ursprüngliche Einheit des ersteren mit Hŷmir ebenfalls kaum einem Zweifel. Die Miðgarðsschlange ist, wie wir oben S. 92 bewiesen, der alte Wolkendrache Âgi = Oegir, von ihm ist Hŷmir eine andere Gestalt. Wie die vêdische Mythe erzählt, dass Indra den Vṛitra, der die zur Dâsapatnî gemachte Dêvapatnî

1) Ueber die Namen des Donners S. 5.

gefangen hält, aufs Haupt schlägt und dann Ahi die Regenschlange niederstürzt (s. oben S. 77), wie, sage ich, dort der eine Dämon in zwei Gestalten auseinanderfällt, die nach einander bekämpft werden, so kommt Thôrr zunächst zu Hŷmir, der, jenseits der Elivâgar d. i. des Wolkengewässers wohnend, die allgoldige, weifsbrauige (allgullin, brûnhvît) Mutter des Himmelsgottes Tŷr (= *Ζεύς*, Dyaus) geraubt und gezwungen hat, ihn zum Gesellen (frî) zu nehmen [1]), und bekämpft dann bei diesem den Wolkendrachen. Wäre somit Hŷmir gleich dem Miðgarðswurm, so muss er nach S. 92 auch Oegir identisch sein und es wird dadurch klar, weshalb er in der zweiten Mythe, die die Hŷmisquiða mit jener ersten verbindet, den Braukessel Oegirs das Himmelsgewölbe bewahrt [2]). Diese zweite Mythe fasst den Dämon aber von einer etwas anderen Seite, als die erste. Während der Kampf mit der Miðgarðsschlange einfach den Bösen darstellt, insofern er das Gewässer des Himmels zurückhält, drückt die Sage von der Kesselholung denselben Gedanken aus; nur dass, wenn die Ableitung des Namens Hŷmir von hûma recht hat, die Tätigkeit des Dämons so aufgefasst wird, als ob er das die Himmelsgewässer enthaltende Himmelsgewölbe in kalter Winternacht einfriert. Wie Thôrr den Kessel auf seinem Haupte zum Göttergastmahl trägt, begegnet uns in den Vêden mehrfach der Ausdruck, Indra trage den

1) Dass diese Auffassung der allgoldenen Frau richtig ist, ergiebt der in den deutschen Sagen fast immer bestimmt hervortretende Zug, dass das mitleidige Weib, welches den Helden vor dem Riesen oder Teufel verbirgt, eine geraubte Königstochter ist. Es lag aber nahe, als der ursprüngliche Sinn der Mythe verdunkelt wurde, die Dâsapatnî als Frau des Riesen zur Riesin selbst zu machen, wie in der Hŷmisquiða daraus sogar noch weiter geschlossen ist, dass Tŷr riesischer Abkunft sei. Aus diesem Grunde übernimmt denn auch in manchen deutschen Märchen und Sagen des Riesen Frau oder Mutter, des Teufels Grofsmutter u. s. w. die mildtätige Rolle. Auch in der Sage von Hiḍimba wird die Schwester des Râkshasa aus gleichem Grunde an die Stelle der alten Wasserfrau getreten sein, die den zu ihrer Befreiung nahenden Helden wol empfängt.

2) Wird durch Oegirs oder Thôrs Braukessel klar, warum die Schätze in den deutschen Sagen stets in Braukesseln oder Braupfannen versunken sind? Das Rücken dieser Schätze fand schon S. 151 aus dem himmlischen Schatz in der Wolke seine richtige Erklärung.

Himmel, „Indra, du setztest den Himmel dhâ dyâvâ“, „er stützte den Himmel“ stambhît dyâm. Wir sehen hier wieder die Berührung der Wolken-, Windes- und Nachtriesen. Der Kelch des Riesen, den Thôrr an desselben Haupte zerschmettert, scheint wieder eine mir noch nicht ganz verständliche Form der vom Gewittergott zerschellten Waffe des Dämons, s. oben S. 182[1]). Die Hýmismythe bewahrt auch das germanische Seitenstück zu dem oben S. 160 erwiesenen scharfen Blick der Râkshasas, der sich wol auf dieselbe Weise erklären wird, wie Thôrs feurige Augen[2]). Wir wollen hier gleich bemerken, dass wie die Râkshasas schlau heifsen, die Riesen als hundertfachweise (hundvîs) bezeichnet werden[3]). Bergelmir führt das Beiwort „inn frôđi (der kluge) Jötunn[4])“ und alsvitr ist eine Bezeichnung Vafthrûđnirs[5]).

Wir sahen bei Hrûngnir und dem riesigen Baumeister, der die Winterburg errichtet, den Raub der Sonne, des Mondes und einer Göttin in der eddischen Tradition bis auf wenige Spuren des alten Verhältnisses gemildert und in ein blofses Gelüst nach denselben umgewandelt, durften aber eine wirkliche Entführung mit Sicherheit für eine ältere Gestalt des Mythus vermuten, in Uebereinstimmung mit der treffenden Bemerkung Wilhelm Müllers bei Gelegenheit einer Untersuchung über die Schwanensage[6]): „Gar oft hat man in Mythen dasjenige, was nur geschehen soll, aber verhütet wird, als wirklich geschehen zu fassen, um den Zusammenhang des Ganzen zu erkennen.“ Von einem anderen Riesen Thiassi berichtet die skandinavische Sage nun ausdrücklich, dass er die Göttinn Iđunn mit Lokis Hilfe raubt und in seiner Burg gefangen hält, nachdem er zuvor drei wandernden Âsen den Stier (d. i. das

1) Zu S. 168, Anm. 1 noch Ṛigv. Rosen LXXX, 10 Indra brach des Vṛitra Macht, mit dem Geschosse das Geschoss.
2) S. Zeitschr. f. D. Myth. II.
3) Hýmisqu. 5.
4) Vafthrûđnism. 35.
5) Vafthrûđnism.
6) In Pfeiffers Germania I, 422.

beim Göttermahl getötete Rind; s. oben S. 42)[1]) entwandt, welchen sie sich soeben zur Mahlzeit sieden wollten. Iðunn entkommt aus Thiassis Haft, er folgt ihr in Adlergestalt bis vor die Tore Âsgarðs; da machen die Götter ein Feuer unter dem Burgtor an; der Adler vermag nicht anzuhalten, die Flamme schlägt ihm ins Gefieder und macht seinem Flug ein Ende[2]). Nach Harbarðsl. 19 erschlug Thôrr den Thiassi. Thiassi ist, wie Uhland sehr deutlich nachgewiesen hat[3]), der Dämon, der die Sturmgewalt in verderblichem Sinne ausbeutet; dass aber auch die andern Verrichtungen der Wolkendämonen ihm nicht fremd waren, geht aus dem Zeugnisse des Grîmnismâl und den Beiwörtern hervor, welche ihm schon im 9ten Jahrhundert der norvegische Skâlde Thiodôlfr von Hvîn in seinem Höstlaung, einem Gedichte, das die Entführung der Iðunn schildert, beilegt. Sein Wohnsitz ist nämlich Thrymheimr Donnerheim[4]), Thiodôlfr nennt ihn byrgitŷr bjarga der Berge Burgherr, Bergwolf fjallgyldir, vîngrögnir vagna der Luftwagen Herscher[5]). Ganz ähnlich tritt in einigen Stellen der indische Wolkendämon auf, z. B.: „Wann du (Indra) über des *Bläsers* Haupt über den schlaffmachenden Trockner (Çushṇa) dröhnend die Gewässer niederzwingst[6])." Der Sturm entführt das Wolkenrind, das so eben die Götter speisen, den Regen ergiefsen soll[7]). Dieselbe Mythe enthält Iðuns Raub. Iðunn, von welcher Curtius neuer-

1) Vergl. Ṛigv. Rosen LXI, 12. „Wie das Fleisch einer geschlachteten Kuh, teile der Wolke Seiten mit gekrümmtem Geschoss, locke die Wasserströme hervor, dass sie fliefsen". Thiodôlfr von Hvîn nennt das Göttermahl, von dem Thiassi den Ochsen raubt (ât af eikirotu okbjörn) einen heiligen Tisch (helgi skutill).

2) Bragaræður cap. 56.

3) Mythus von Thôrr 117.

4) Grimnism. 11.

5) Skâldskaparm. cap. 22. Sn. E. I, 306 fgg.

6) Roth, Nirukta S. 66. Der Scholiast erklärt, weil er die Beiwörter der Bläser und Austrockner für den von Indra bekämpften Vṛitra nicht mehr versteht, ersteres (çvasana) auf den Windgott Vâyu, letzteres auf die Sonne.

7) Weshalb der Riese dabei auf dem Baume sitzt, wird unten aus der Untersuchung über Yggdrasill klar werden.

dings etymologische Verwandschaft mit der von Lauer als Wolkengöttin nachgewiesenen Athênê darzutun suchte[1]), ist eine der Persephonê-Despoina ähnliche Gestalt (vgl. die Mythe von Iðunn in Hrafnagaldr Ôðins). Sie ist die Göttin der Wolke, deren Wasser das lebende und heilende Element in der ganzen Natur bildet[2]). Die germanische Mythe hat das Wasser der Wolke, von dieser Seite betrachtet, als den belebenden Jungbrunnen gefasst, über welchen im Verfolg zu reden sein wird. Iðuns Reich heifst Brunnakr Brunnenfeld, sie selbst nennt Thiodôlfr mey sorgeyra, þâ er elli-lyf Âsa kunni die schmerzheilende Maid, die des Götteralters (Asarum senectutis) Heilung kenne. Ihre jungmachenden Aepfel, die sie in der Hand trägt, sowie die Nuss, in welcher eingeschlossen sie aus Donnerheim befreit wird, sind nur Symbole des Lebens und der Belebung überhaupt. Dass unsere Auffassung der Iðunn die richtige ist, ergiebt sich noch besonders daraus, dass die eddische Mythe den Dichtergott Bragi als ihren Gemahl nennt, eine sehr späte Mythengestalt, welche analog den Musen, Orpheus, Apollôn Musagetês, den musikliebenden Kentauren und anderen Sangesgottheiten, die einem der himmlischen Naturlaute des Donners, Windes oder plätschernden Regens ihre Entstehung verdanken, auf die Stimme des hallenden Donners zurückgeführt werden muss. — In Thiassis Sage begegnen wir auch dem Zuge wieder, dass der Gewittergott die Dämonen verbrennt s. oben S. 165. Bei Thiodôlfr heifst er ferner die vielwissende Möwe der Woge des Leichenhaufens margspakr mâr valkastar bâru. Diese und

1) Zeitschr. f. vgl. Sprachf. III, 153; vgl. ebend. I, 439 fgg. Zeitschr. f. D. Myth. III, 373 fgg.

2) Vgl.: Die Wasser (Âpas) rufe ich an, die Göttinnen, von denen unsere Kühe trinken; den Flüssen sollen wir opfern. In den Wassern ist Amṛita, in den Wassern Heilkraft, die Wasser zu preisen seid unmüfsig ihr Priester. In den Wassern, sagte mir Sôma, sind alle Heilmittel, der alles beseligende Agni, und alles heilende Fluten. Ihr Wasser ergiefset euer Krankheit abwehrendes Heilmittel auf meinen Körper, sogleich Angesichts der Sonne. Ṛigv. Rosen XXIII, 18—22.

alle übereinstimmende Benennungen anderer Riesen — so führt ein auch in Adlergestalt einherfahrender Sturmriese den Eigennamen Hræsvelgr, Leichenschwelger — zeigen uns, dass ebenfalls an die germanischen Dämonen, wie an die indischen Râkshasas, Kravyâdas, Piçâcas die Vorstellung leichenfressender Wesen geknüpft war. So wird auch die Reifriesin Hrîmgerðr nâgraðug leichengefräſsig gescholten [1]). Auch Namen von Riesinnen, wie Vîgglöð, die Schlachtfrohe, weisen darauf hin. Der den Mond verschlingende Wolf Mânagarmr wird mit dem Fleisch aller gestorbenen Menschen gesättigt. Bewährten uns bereits Thiassi und Hræsvelgr das Vermögen des Riesen ihre Gestalt zu verändern, so zeigen andere Ueberlieferungen, dass ihnen auch andere Tierformen zu Gebote stehen, natürlich ursprünglich nur solche, welche symbolischer Ausdruck der himmlischen Naturerscheinungen sind, wie der Adler, der Drache. Riesinnen reiten auf Wölfen; der (den leuchtenden Himmel) Tŷr schädigende Fenrir, sowie Hati, Sköll und Mânagarmr, die der Sonne und dem Mond nachstellen, sind Riesen in Wolfshaut [2]); ihre Mutter, die alte Riesin im Eisenwald (Jarnviðr), hat viele Riesenkinder, alle in Wolfsgestalt (En gamla gŷgr fæðir at sonum marga jötna, ok alla î vargs likjum). — Ein Weib in Groſs-Harja, erzählt die Sage der Inselschweden auf Worms und Nuckoe, trug bei einem Gewitter etwas in ihrer Schürze. Da kam eine Stimme aus der Wolke: „Lass deine Schürze herunter“. Sie tat es und ein kleines schwarzes Tier, kleiner als eine Katze [3]) (ein Troll, Riese, ilaka), lief heraus, wurde aber auf der Stelle von einem Blitzstrahl zerschmettert. Ein Weib in Worms ging in die Badstube und kleidete sich vor der Tür aus. Da bemerkte sie ein Tier unter ihrer

1) Helgaquiða Hjörvarðssonar 16.

2) Gylfaginning 12.

3) Eine Bezeichnung der Riesen ist Köttr Katze, Luchs. Man vergl. den oben S. 81 beigebrachten Ausdruck Bullerkater, Bullerluchs = Gewitterwolke, und die Katzen (die Wolken), mit denen Freyja fährt. Auch der Miðgarðsdrache wird von Thôrr als Katze in die Höhe gehoben.

Schürze, welches sich unter den Kleidern versteckte. Ehe sie es vertreiben konnte, schlug der Blitz dahinein, aber es war nachher nichts mehr von ihm zu sehen[1].) Müllenhoff hat bereits darauf aufmerksam gemacht[2]), dass holzrûna und holzmuoja althochdeutsche Bezeichnungen der riesischen Völur (Zauberweiber) sind; holzmuoja übersetzt aber auch in ahd. Glossen die Eule, was auf einen Zusammenhang dieses tod- und unheilverkündenden Vogels mit den Riesinnen deutet. Skrìkia, die Schreierin, wird unter den Namen der Riesinnen aufgezählt und wiederum heifst screechowl die Toteneule. Im deutschen Heldenbuch werden die Riesen bercrinder und walthunde gescholten[3]), eine eddische Riesin heifst Hyndla Hündin und unter den Namen der Jötune begegnet wieder Hundâlfr oder Hundôlfr, Hundalf oder Hundwolf. Der letztere Ausdruck führt uns auf den Hund, der in den Sagen von der weifsen Frau den Schatz bewacht. Er ist eins mit dem auf dem Golde liegenden Drachen, worauf schon die Benennung des Miðgarðsdrachen Jörmungandr universalis lupus hindeutet. Die Begriffe Hund und Wolf gehen in der altnord. Poesie und Mythologie sehr oft in einander über. Die Wölfe heifsen die Grauhunde der Nôrnen, der Wind Wolf oder Hund der Luft, so dass, da wir bereits S. 149 den Schatz als das Sonnengold nachwiesen, dieser Hund zunächst mit den Wesen Fenrir und Mânagarmr identisch erscheint. Man hat aufserdem nachgewiesen, dass der Hund des Riesen Gèryonês, der dessen Rinder (die Wolkenherde) bewacht, Orthros mit Vṛitra sachlich wie etymologisch zusammenfällt[4]). Er wird von Hèràklès erlegt. Die Mythe macht ihn zum Sohn der Schlange Echidna. Sein Bruder ist der Hund im Erebos Kerberos und auch dieser fällt seinem Namen nach mit einem vêdischen Worte çarvara oder çabala, dunkel, gefleckt, zusammen, welches einerseits Bei-

1) Russwurm, Eibofolke II. §. 383. S. 256. 257.
2) Zur Runenlehre 50.
3) Laurin 2625. Sigenot 13. 114. Myth.[2] 500.
4) Max Müller, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. V, 150.

wort für den sâramêyischen Hund des Totengottes Yama ist, von welchem Kuhn bereits die Identität mit unserem Hellhund nachgewiesen hat[1]), andererseits in der nasalierten Form Çambara, wie wir gesehn haben, als einer von Vṛitras Namen auftritt. Wiederum erscheint das lautlich entsprechende Çravara oder Çruvara in der westarischen Ueberlieferung als Eigenname einer Schlange, welche von dem dem Indra verwandten Gott oder Helden Çâma (Kĕrĕçâspa ind. Kṛiçâçva) erlegt wird[2]).

Noch einmal müssen wir auf Geirröðr zurückkommen, in welchem schon Uhland einen Gewitterriesen erkannte[3]). Die älteste Darstellung seines Mythus findet sich in der Thôrsdrâpa des Skâlden Eilîfr Guðrûnarsonr, der im 10ten Jahrhundert den Glanz des dichterreichen Hofes Hakons des Mächtigen, der den alten Götterglauben neu belebte, erhöhen half. Er stützte sich unzweifelhaft auf ein älteres Volkslied, von dem die Erzählung der Skâlda (Kap. 18 Snorredda I, 284 fgg.) S. 286 eine mit Str. 7 der Thôrsdrâpa übereinstimmende Strophe anführt. Snorri, der mithin dasselbe ältere Volkslied benutzte wie Eilifr[4]), berücksichtigte bei seiner Darstellung aber noch ein zweites Lied, das bereits ein etwas späteres Gepräge an sich trägt, als jenes erste und von dem er ebenfalls eine Strophe anführt[5]). Aus diesem Liede, in welchem Thôrr auf ähn-

---

1) S. Weber, Ind. Studien II, 297 fgg. Ind. Literaturgesch. 34. Kuhn, Zeitschr. f. D. Altert. VI, 125 fgg.

2) S. Spiegel, Zeitschr. der morgenl. Gesellschaft III, 247. Kieler Monatschrift 1852. S. 191 fgg.

3) Mythus von Thôrr 139.

4) Dies geht überdies noch aus andern Uebereinstimmungen Snorris mit dem Liede Eilifs hervor. Skâlda 288: Eigi misti hann þar er hann kastaði til. Thôrsdrâpa 18: Glaums niðjum fôr görva gramr með dreyrgum hamri of salvanið-synjar sigr laut arinbrauti. Skâlda: Ok þâ er þôrr kom â miðja âna þâ ôx svâ mjök âin at uppi braut â öxl honum. Thôrsdrâpa 7: Harðvaxnar sêr herðir hallands of sik falla, getað, mar, njôtr hinn neytri, njarð râðy rir sêr gjarðar. Vergl. Str. 8. Vergl. mit ersterer Stelle oben S. 111. Skâldskaparm. cap. 35 und Saxos Beschreibung von Thôrs Keule: Nullum erat armaturae genus, quod impellenti non cederet. Nemo ferientem tuto excipere poterat. Quicquid ictu arcebat, obruit.

5) S. darüber Uhland, Mythus von Thôrr 136. Anm. 74. Auf das erste Lied beziehen sich Snorris Worte: eptir þessi sögu hefir ort Eilifr Guðrúnarsonr i þôrsdrâpu.

liche Weise von seinen Taten gesprochen zu haben scheint, wie im Harbarðsliôð, nahm Snorri einige Züge, welche schon in jenem ersten Liede nur in anderer mythischer Form enthalten waren und flocht sie in seine Erzählung ein. Aufser Snorris Bericht und der Thôrsdrâpa ist Geirröðs Sage noch in ein Abenteuer Thôrkills (Thôrs) bei Saxo und in die späte Sage Thôrsteins Bäarmagns (Thôrs) verflochten[1]). Die der Zeit nach älteste Ueberlieferung besagt nun, dass Thôrr auszog den Riesen Geirröðr zu besuchen. Er gelangte unterwegs an einen reifsenden Strom, aller Flüsse gröfsten, den er, auf einen Stab gestützt, durchschreiten will, aber der Strom schwillt immer höher und höher über sein gewöhnliches Bett empor, und die Woge schlägt über Thôrs Schulter mit gewaltiger Macht zusammen. Da gewahrt Thôrr, wie des Riesen Tochter Gjâlp (Brandung) am Felsufer, da wo die Flut sich aufstaute, stand und die Stromwachsung (ârvöxtinn) verursachte. Er vertreibt sie mit dem Wurf eines Steins und schreitet an dem Stabe durch die Wogen. Nun kommt er zum Lande Geirröðs, der von Eilîfr der böse Verschlinger (Einschlucker Harðgleipnir, von gleipa einschlucken, verschlingen) genannt wird. In Geirröds Halle setzt er sich auf einen Sessel, merkt aber bald, dass derselbe gegen die Decke zum Himmel (til himins) in die Höhe gehoben wird. Giâlp und Greip (Griff), die Töchter Geirröðs, sitzen unter dem Stuhl. Thôrr drückt ihn nieder, indem er sich mit dem Stabe gegen die Decke stützt, seine Âsenkraft anwendend, und zerbricht den Riesinnen mit Gekrach das Rückgrat[2]). Nächstdem ruft ihn Geirröðr zu Spielen in eine Halle, die rings von Feuern leuchtet. Sobald der Gott sich naht, schleudert der Riese einen glühenden Eisenkeil gegen ihn, den Thôrr auf den Riesen zurückwirft, welcher

1) Diese Prosaerzählung ist nach der Reformation auf Island von Brynjulf Olafson wiederum in poetischer Form bearbeitet. S. Halfdani Einari Sciagraphia historiae literarum Islandiae S. 78.

2) Nach Eilîfr die Brust: Es brach der Schiffslenker des Platzregens der Gewitterlohe jeder von beiden Hölenfrauen den hundertalten Kiel des Gelächtersitzes.



sich nun hinter einer Säule versteckt. Der Keil dringt durch die Säule und durch Geirröðr, worauf Thôrr mit dem Stabe das übrige Riesenvolk erschlägt[1]). Bereits Uhland erkannte, dass der Strom Vimur die Gewitterwolke sei; versteht aber die Anschwellung des Flusses auf das Wachsen der irdischen Bergströme, die durch den herabströmenden Regen gefüllt werden. Mir ist es wahrscheinlicher, dass ursprünglich vom Aufstauen der Wolke durch die zurückhaltende Tätigkeit der Dämonen die Rede war und die cynische Weise, auf welche Geirröðs Töchter Vimur anschwellen machen, spätere Ausschmückung ist[2]). Den Stab haben wir schon oben S. 21. 62. 173 als den Blitz erkannt, mit welchem Thôrr das Himmelsgewässer durchwatet s. o. S. 147. Snorri fügt noch hinzu, dass Thôrr diesen Stab auf der Fahrt zu Geirröðr von einer Riesin Grîðr sammt einem Stärkegürtel empfangen habe, woher der Stab Grîðarvölr heiſse. Grîðr sei die Mutter Viðars des Schweigsamen. Grîð bedeutet Heftigkeit, Ungestüm. Stab der Heftigkeit ist eine passende Umschreibung für Thôrs Mjölnir und daher wird es klar, dass hier die Riesin Grîð nur durch etymologisches Misverständnis eines poetischen Ausdrucks entstanden und mit der gleichnamigen Mutter Viðars ungehörig vermischt ist. In Geirröðs Burg, die Saxo als eine Berghöle beschreibt (conclave saxeum, cui Geruthum fama erat pro regia assuevisse) erkennen wir ein anderes Bild der Wolke. Des Dämons Töchter türmen das Gewässer zurückhaltend die Wolke gegen den Himmel auf, um den den Regenerguss zur Erde anstrebenden Gott in die Höhe zu schnellen. Mit dem Blitzstabe zerbricht Thôrr ihren Rücken. Dass unsere Deutung des Stabes richtig ist, geht aus Saxos Bericht hervor, wo erzählt wird: praeterea foeminas tres corporeis oneratas strumis ac veluti dorsi firmitate de-

1) Thôrsdrâpa. 18.

2) Hiefür sprechen die isländ. Geister: bjargmigi, brunnmigi, brunnûngr Hâlfss. c. 4, welche von Finn Magnussen als Tröllkarle, Bergriesen, Jötnar und zwar als „daemones fontes montanos custodientes et hominibus eorum usum prohibentes" bezeichnet werden. Lex. myth. 748.

fectas junctos occupasse discubitus mit dem Beisatz: foeminas vi fulminis tactas infracti corporis damno ejusdem numinis (Thori) attentati poenas pependisse. Wir begegnen hier wieder, wie schon S. 89 dem mit der indischen Ueberlieferung übereinstimmenden Zug, dass der Dämon mit gebrochener Schulter zusammensinkt, s. o. S. 77. 163. Dieselbe Art der Tötung tritt bei Geirröðr selbst ein, der Thôrr seinen Blitz entgegenwirft. Auch Saxo sagt: Thôr divum per obluctantis Geruthi praecordia torridam egisse chalybem eademque ulterius lapsa convulsi montis latera pertudisse. Der glühende Eisenkeil Geirröðs ist in der Thôrsteins Bäarmagnssaga mit einer glühenden Kugel vertauscht, die so heifs ist, dass die Funken von ihr springen und das Fett herunterträuft, wie glühendes Pech. Der Donnerkeil wird öfter unter der Gestalt einer Kugel dargestellt[1]). Wie der Keil durch Geirröðr hindurch in den Berg dringt und ihn spaltet, spaltet Indra den Wolkenberg, indem er den Dämon erlegt. Die Säule, hinter der Geirröðr sich verbirgt, scheint eins mit den Säulen in der von Riesen dem h. Olaf gebauten Kirche s. o. S. 185 und dem Felsstück, mit welchem Ûtgarðaloki bei Thôrs Schlägen sich deckt. Es ist der Berg (= Wolke), mit dem Vṛitra sich umhüllt. Snorri fügt den eben besprochenen Zügen noch hinzu, dass Thôrr an einem Vogelbeerbaum reynir, der am Ufer stand, sich aus den Fluten des Vimurflusses emporgehoben habe. Daher heifse dieser Baum Thôrs björg d. i. Thôrs Rettung. Dieser Vogelbeerbaum ist nur eine andere Gestalt des Gríðstabes s. o. S. 21 und bedeutet ebenfalls den Blitz[2]).

Wie Indra die Dämonen im Schlaf tötet, oder einschläfert, erlegte Thôrr ebenfalls die bösen Mächte in

1) Auch beim slavisch-lettischen Stamm begegnet neben den Ausdrücken boży prątek, kamień piorunowy prątek, Perkuno kulka Donnerkugel. Mielke, Lith. Wörterb. 139.

2) S. Kuhn, Zeitschr. f. D. Myth. III, 390. Jener Gríðavölr der Blitz kommt übrigens als Stab, mit dem man über das fliefsende Wasser setzen kann, auch schwed. Sagen, übers. v. Oberleitner S. 341. 344 im Besitz von Riesen, nach der Thôrsteins Bäarmagnss. cap. 2 bei Zwergen, in deutschen Sagen als Stab der Hexen (s. o. S. 35 Anm. 4) vor.



gleichem Zustande. Saxo hat uns die Sage aufbewahrt, dass Thôrkill, in welchem der alte Gott Thôrr nicht zu verkennen ist, zum Riesen Ûtgarðaloki kommt, um ihm 3 Haare auszureifsen. Dieselbe Sage hat sich in der Volkssage lebendig erhalten [1]). Ein Jüngling zieht aus, um drei goldene Haare (oder Federn) des bösen Dämons (der als menschenfressender Riese [2]), Teufel [3]), Drache [4]), oder Vogel [5]) geschildert wird) zu erbeuten. Unterweges kommt er zu drei Königen. Dem einen ist ein Baum, der sonst goldene Früchte trug, unfruchtbar geworden; dem andern eine Quelle, daraus sonst goldene Perlen springen, versiegt; dem dritten vom Bösen die Tochter geraubt [6]). Statt einer dieser drei Angaben tritt bisweilen die andere auf, dass der Schlüssel zur Schatzkammer des Königs verloren ist. Der Jüngling erhält den Auftrag durch seinen Besuch bei dem Bösen den Grund dieser Erscheinungen zu erkunden, die Ursache derselben zu entfernen. Wolf, der diese Märchenfamilie wiederholt besprach, aber teilweise von unrichtigem Princip aus deutete, sagt sehr richtig: „Dass der Jüngling jedes bei einem andern König findet, darf nicht befremden, diese Dreiheit ist eine aufgelöste Einheit", und so ist denn auch bei Müllenhoff, Sagen S. 427 fgg. No. 13, wirklich nur von einem König die Rede, der alle drei Aufgaben stellt. Der Jüngling zieht weiter und gelangt an ein reifsendes Wasser, über das ein ewig unabgelöster Fährmann setzt. Dahinter liegt das Waldhaus, die Höle oder prächtige Burg des Bösen. Von der geraubten Königstochter wird der Jüngling versteckt, bis ihr Räuber, der

---

1) S. Wolf, Beiträge I, 137. II, 3 fgg. 9 fgg. Simrock, Handbuch d. D. Myth. 299. Zeitschr. f. D. Myth. II, 337.

2) Wolf, D. Hausmärchen S. 184.

3) Wolf, D. Märchen und Sagen S. 141 fgg. Grimm KHM. No. 29.

4) Meier, Märchen No. 73. S. 253. Zingerle KHM. aus Süddeutschland S. 64. Asbjörnsen und Moe No. 5.

5) Vogel Greif Wolf, D. Hausm. S. 312. Vogel Phoenix KHM. III [3], S. 56. Vogel Straufs Meier, Märchen S. 277 fgg. Vgl. die Riesen in Adler- und Eulengestalt.

6) Wolf, D. Hausm. S. 184. Asbjörnsen und Moe No. 5.

Böse, schläft. Während er schlummert, werden ihm die goldenen Haare ausgezogen und er zugleich gezwungen, durch seine Aussage die Ursache der Unfruchtbarkeit des Baumes und Brunnens aufzuheben, die Wiederfindung der Schlüssel zu ermöglichen und die geraubte Frau fahren zu lassen. Durch den Trunk aus einer neben dem Zauberschwert des Riesen hängenden Flasche gestärkt (s. o. S. 174) tötet der Erretter den *schlafenden* Dämon [1]), der goldene Schlüssel zur Schatzkammer findet sich wieder, der Brunnen springt (eine Kröte hatte seinen Lauf gehemmt, indem sie die Röhre verstopfte), und die befreite Frau eilt erlöst von dannen. Nach den bisherigen Erläuterungen liegen die Grundzüge dieses Mythus bis auf das Ausziehen der goldenen Haare, das ich noch nicht zu deuten unternehme [2]), klar vor Augen und es ist nur noch darauf hinzuweisen, dass der goldene Schlüssel zur Schatzkammer (des Sonnengoldes) der Blitz ist, wie bereits Kuhn nachwies [3]); er war verloren, so lange der Dämon die Wasser zurückhielt (vergl. Thôrs von Thrymr geraubten Hammer). Der versiegte Brunnen bedeutet die Wolke; die Kröte, welche den Lauf des Wassers hemmt, ist nur eine andere Gestalt für Âgi, die Schlange [4]); von dem Baum soll später die Rede sein. Das Wichtigste ist der sichere Beweis, dass Thôrr, Thunar der in unserer Märchenfamilie auftretende Befreier der Wasserfrau ist [5]).

Während in den betrachteten Riesensagen die alte Gestalt der himmlischen Dämonen teilweise schon erstarrt und

---

1) Asbjörnsen und Moe No. 5.

2) Wir hoffen fest, dass spätere Untersuchungen über diesen Punkt, wie über das purpurne Haar, welches dem Nisos in der Sage von Megara ausgezogen wird, Licht verschaffen werden.

3) Zeitschr. f. D. Myth. III, 385. Vgl. oben S. 146. Anm. 2.

4) Vgl. unke Kröte neben unc Schlange.

5) Wir sehen nun deutlich, wie die Sage bei Saxo componirt ist. Er warf, wie das seine Art war, zwei gleichbedeutende Mythen zusammen. Die eine besagte, dass Thôrr (nach dem Zeitschr. für vergl. Sprachf. V, 171 auf gedeckten Gesetz bereits Thôrketill s. oben S. 104 genannt) auszog, um Geirröðr in seiner Wohnung, dem Seelenreich, 3 Haare auszuziehn; die andere war die an denselben Dämon geknüpfte Eddenmythe in dänischer Form.

durch das Bestreben wie das Bedürfnis getrübt ist, die schädlichen Naturkräfte mehr auf der Erde zu suchen, zeigen andere Ueberlieferungen, wie lange dieselbe noch im germanischen Altertum ihre volle Flüssigkeit bewahrte. In einem alten, von der Skâlda aufbewahrten Liede giebt eine Riesin, von der erzählt wird, dass sie Bragi dem alten im Walde begegnet folgende Definition des Wortes tröll:

Tröll kalla mik,	Trollweib heifst man mich,
tûngl siòtrûngnis,	Mond des Riesenlandes,
audsug jötuns,	Riesenschatzeinsaugerin,
el, sôlar böl,	Sturm, Sonnenschädigerin,
vilsinn Völu,	Der Vala Wegfreundinn,
vörð nâfjarðar	Wächterin des Totenstroms,
hvelsvelg himins.	Himmelskreisverschlingerin.
hvat er tröll nema þat?	Was heifst Trollweib, wenn das nicht [1]).

Dieselbe Durchsichtigkeit zeigt sich bei der Sippe Fornjôts d. i. des uralten Riesen, dessen Fäller Thôrr häufig genannt wird. Diese Sippe vereinigt alle Eigenschaften, die wir bisher als Naturbedeutung der Dämonen kennen lernten. Fornjôts Söhne sind Logi, Kâri, Hlêr. Logi oder Hâlogi (Lohe, Hochlohe), Villieldr (Wildfeuer) ist die Glut, die der Wolkendämon beim Sonnenbrand, wie im Gewitter Thôrs segnendem Einfluss entgegenstellt [2]). Hlêr = Oegir ist schon S. 84 besprochen. Kâri (der Rauschende) bedeutet den eisigen Nordwind [3]). Diese Wesen sind junge Gestaltungen der Sage, sie gehören eigentümlich der Winterwelt des skandinavischen Nordens an, gehen aber aus derselben Grundanschauung hervor, wie die übrigen, älteren Riesen. Wie tief man die wesentliche Einheit aller Dämonen fühlte, erhellt daraus, dass selbst bei Fornjôts Söhnen, deren Namen doch einen bis auf die späteste Zeit klar verständlichen Sinn hatten, die Verrich-

1) Skâldskaparm. cap. 54.

2) Logis Frau heifst Glut (Glöð), seine Kinder Asche (Eysa) und Glutasche (Eymyrja). Vgl. Gylfaginning cap. 47.

3) Kâris Familie besteht aus Jökul (Eisberg), Snær (Schnee), Thorri (der kalte Januar), Fönn (dichter Schnee), Drífa (Schneegestöber), Miöll (feine Schneeflocke), Frosti (Frost).

tungen vertauschte. Wenn der Skâlde Sveinn in seiner Norðrsetudrâpa mit den Worten:

Tôku fyrst til fjoka — Mit Schneegestöbern begannen
Fornjôts synir ljôtir — Fornjots hässliche Söhne

Kâri und seine Brüder ausdrücklich als Eiswinde bezeichnet, erscheint ersterer in einer isländischen Sage als frauenraubender Schattenriese der eisigen Winternacht. In einem Gehöft war zur Julnacht ein Mädchen mit einem Kinde allein geblieben, mit dem sie auf einer Bank in der Badstube sitzend plauderte. Sie fürchtete sich, denn in dieser Nacht war jedesmal der zu Haus Gebliebene tot oder wahnsinnig wiedergefunden. Da klopft zur Nachtzeit etwas ans Fenster und spricht:

Wie schön erscheint mir deine Hand
Du Schnelle, du Rasche! und eia wiwi!
„Sie hat noch niemals Schmutz gekehrt
Du Dämon Kâri! und suse wiwi!“
Wie schön erscheint dein Auge mir, du Schnelle u. s. w.
„Kein Uebel hat es je gesehn, du Dämon u. s. w.“
Wie schön erscheint dein schlanker Fuſs, du Schnelle u. s. w.
„Niemals hat er Schmutz getreten, du Dämon u. s. w.“
Im Osten zieht der Tag herauf, du Schnelle u. s. w.
„Steh auf und werd' ein Steinberg,
Doch Niemandem zum Meinwerk.“

Da wandte sich das Gespenst vom Fenster und als die Hausleute nach Hause kamen, war ein groſser Stein in den Hofgraben geraten und stand da seitdem [1]).

---

1) Íslensk æfintýri söfnuð af M. Grímssyni ag J. Árnasyni S. 121, 25 Nâttröllið:

Fögur þykir mjer hönd þín
Snör mín, en snarpa, og dillidô
„Hûn hefur aldrei saur sôpað
Âri mín, Kâri, og korrirô“
Fagurt þykir mjer auga þitt,
snör mín en snarpa, og dillidô.
„Aldrei heur það íllt sjeð,
Âri mínn, Kâri, og ka korrirô.“
Fagur þykir mjer fôtur þinn
snör mín, en snarpa, og dillidô.

Die Gestalten Riese, Drache, Zwerg gehen unmerklich in einander über. J. Grimm bemerkt Myth.[2] S. 498: „Für alle Helden wechseln Riesenkämpfe mit Drachenkämpfen." Der Miðgarðswurm ist Riesengeschlechtes, ja ein Riese selbst[1]). Ebenso ist der Drache, welchen Beowulf tötet, ein riesischer Häuptling, der in einer Berghöle, die Schätze seines Hauses (eald enta geweorc) verwahrt[2]). Er berührt sich mit den Schattenriesen auch dadurch, dass er zur Zeit der Dämmerung umfliegt und heifst daher eald uhtsceaða, eald uhtfloga[3]). Der Drache Fafnir wird der alte Riese (hinn aldni jötunn)[4]), der reifkalte Riese (hinn hrîmkaldi jötunn) genannt. Sein Bruder Reginn aber ist ein kunstreicher Zwerg[4]). Riesen und Zwerge (svartâlfar, döckâlfar, dvergar) müssen danach in einer engen mythischen Verwandschaft stehen, und dies bestätigt sich durch eine eingehende Untersuchung, die wir hier noch nicht mitteilen können, auf das vollkommenste. Wir machen nur auf die beide Wesensklassen umfassende nordische Bezeichnung tröll, sowie auf ihre Uebereinstimmung in mehreren nur aus der dargelegten Natur cölestischer Dämonen erklärbarer Züge aufmerksam. Zwerge sind Seelen, und grade sowie das Eddenbruchstück in Arni Magnussens Sammlung No. 748 unter den Riesennamen (Jötna heiti) einen Önðuðr (mortuus) aufführt, nennt die Völuspâ unter Zwergen Nâr, Nâinn, Âi, Dâinn, welche ebenfalls den Toten

„Aldrei hefur hann saur troðið
Âri minn, Kâri, og korrirô."
Dagur er î austri
snör mîn, en snarpa, og dillidô.
„Stattu ag vertu að steini
en engum þô aðmeini,
Âri minn, Kâri, ag korriro."

Zu dillidô und korrirô vgl. dill cantus nutricum, naenia soporifera, korrirô naeniae pueriles. Björn lex Island. 144. 469.

1) Snŷsk jörmungandr î Jötunmôði. Völuspâ 49.

2) S. Ettmüller in seinem Beowulf S. 476. 477.

3) Beowulf 4534. 5513. Nacoð nîðdraca nihtes fleôgeð, fyre be fangen 5538—40.

4) Ebenso nahm die Sage keinen Anstand, den Vater des Alfenfürsten (âlfa vîsi) Völundr, als er seine Göttlichkeit einbüfste, zum Riesen zu machen.

bezeichnen. Den Riesen Vindr, Frosti, Finnr u. s. w. begegnen gleichnamige Zwerge. Die Zwerge wohnen im Berg oder Felsen (dvergar bûa î jörðu ok î steinum). Sie heifsen daher bjergmand, bjergfolk, bjergtrold, in Schleswig Bergmänner, man kann in manchen Fällen kaum unterscheiden, ob die Sage mit diesen Benennungen Riesen oder Zwerge meint, und so ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn Âgi in einer Sage bei Müllenhoff unter dem Namen Ekke Nekkepenn als Zwerg auftritt. In den Berg entführen die Zwerge schöne Jungfrauen[1]). Wie die Riesen sind sie Besitzer grofser Schätze, und gleich ihnen lüstern nach Menschenfleisch. Alsam Julabend auf Island ein Alfenherzog in die Badstube tritt, worin Thôrleifr sich versteckt hat, riecht er überall im Hause umher und ruft „hjer er maðr, hjer er maðr" (hier ist ein Mensch)[2]) Thôrr redet den Zwerg Alvîss an:

hvî ertu svâ fölr um nâsar	Wie bist du so fahl um die Nase,
vartu î nôtt með nâ?	Warst du Nachts bei Leichen?[3])

Nachts schwärmen die Svartâlfar umher[4]). Trifft sie der Strahl der aufgehenden Sonne, so bersten sie auseinander und werden zu Stein. Thôrr ist es, der sie beim Frauenraub auf diese Weise straft[5]). Dieselbe Mythe, welche wir oben S. 181 von dem zur Hochzeit geladenen Bergriesen namhaft machten, wird in einer übereinstimmenden[6]) und in einer zweiten etwas veränderten Fassung von Zwergen berichtet[7]). Nach letzterer tritt aus einem Grabhügel ein Zwerg hervor und ladet sich bei einem vorübergehenden Bräutigam zur Hochzeit ein. Er wolle auch ein Stück Gold zum Brautgeschenk mitbringen, so grofs wie ein Menschenkopf! Der Bräutigam ist es zufrieden, der Kleine bittet aber sein Versprechen zurück-

1) S. Myth.² 435.
2) Îslensk æfintýri. Reykjavík 1852. S. 119.
3) Alvîsm. 1.
4) S. d. S. 000 angeführte Stelle aus Hrafnagaldr Ôðins.
5) Alvîsm. 36.
6) Müllenhoff, Sagen S. 289. No. CCCXCV.
7) Müllenhoff a. a. O. CCCXCVI.

nehmen zu dürfen, als er erfährt, dass Pauken- und Trommelmusik auf der Hochzeit sei, „denn diese Musik könne er nicht vertragen." Die winterliche Natur der Zwerge erhellt neben vielen andern Zeugnissen aus den 7 Bergen, in oder hinter denen sie hausen [1]). Es wird aus diesen Beispielen genügend erhellen, dass ein Teil der von unseren Dunkelelben erzählten Sagen aus der alten Mythe der Wolkendämonen erwachsen ist. Die von Thôrr verfolgten Zwerge stehen den indischen Paṇis nahe, wofür eine Anzahl der oben S. 52 fgg. beigebrachten Stellen über die im Besitz der Zwerge befindlichen Kühe geltend zu machen sein wird, unter denen sich auch goldgehörnte befinden wie bei den Riesen [2]). Kuhn verspricht über diese doppelte Seite des elbischen Wesens, ihren Zusammenhang mit den götterfreundlichen Pitṛis wie andererseits mit den götterfeindlichen Dânavas in kurzem fördernde Untersuchungen zu veröffentlichen. Ich führe nur noch an, dass auch die in den deutschen wie nordischen Sagen besonders hervorgehobene diebische Natur der Zwerge [3]) aus ihrer ehemaligen Geltung als Wolkendämonen Licht empfängt. Vor allem sind sie als Erbsendiebe berüchtigt. Da in den Erbsen Abbilder der Donnersteine oder Donnerkugeln nicht zu verkennen sind, steht dieser Diebstahl in seiner ältesten mythischen Gestalt dem Raube des Thôrshammers durch Thrymr vollkommen gleich. Selbst Elbegast der Meisterdieb, der die Eier aus den Nestern unter den Vögeln wegstiehlt, wird erklärlich, wenn wir uns erinnern, dass die Sonne in der indischen wie der germanischen Mythe als Vogel bezeichnet wird (s. o. S. 38). In einer Vêdenstelle heiſst nun das Himmelsgewölbe das Nest des Vogels, der Sonne. „Indra hat die himmlische Höle geöffnet, die das Nest des Vogels zu sein scheint, die im Schoſs einer Wöl-

1) S. KHM. No. 53 und die Varianten.

2) Steffen, Märchen und Sagen des luxemburger Landes S. 105.

3) Ein eddischer Zwerg heiſst Alþiofr.

bung ohne Quellen ausgegraben ist. Mit dem Blitz bewaffnet hat Indra der Angiras gröſster den Stall der Kühe eröffnet[1]." Wie die Kühe hat der Dämon das Nest der gefiederten Sonne geraubt, die deutsche Sage wird den gleichen Zug gekannt haben, musste aber, als der Mythus unverständlich wurde, den Diebstahl des Nestes, welcher nicht zu denken war ohne dass der Vogel herabfiel, in den Raub der Eier unter dem Vogel verwandeln. Die unsichtbar machende Tarnkappe, Helkappe, Helkeplein, Tarnhût der Zwerge steht dem oben S. 176 erwähnten Goldpelz der Riesen, sowie dem Oegishjâlmr, hulizhjâlmr s. o. S. 85 fgg. gleich, d. i. der Wolke mit der Vṛitra sich und die Âpas verhüllt, unsichtbar macht. Wie jener Riesenpelz golden, ist die Tarnhût rot[2]) und sowol die Volkssage, wie die mhd. Poesie bewahrt für sie den Ausdruck *Nebel*kappe[3]). Wie Indra die Dämonen, besonders die Paṇis, mit dem Fuſse in das Blitzfeuer stöſst, stöſst Thôrr bei Baldrs Leichenbrand den Zwerg Litr mit seinem Fuſs in die Flamme.

Die vorstehenden Erläuterungen lieſsen sich noch weit ausdehnen. Im Ganzen wird jedoch schon jetzt die Uebereinstimmung der Riesen und der Elbe, insofern diese böse Dämonen sind, mit den Götterfeinden der indischen Sage als hinreichend bewiesen zu betrachten sein. Sogar die Namen Ahi, Rauhinâ, atrin fanden wir in Âgias, Ecke;

1) Ṛigv. Langl. II, 1, 9, 3.

2) S. Myth.^{2} 431.

3) Bekanntlich ist ein anderer Name des Meisterdiebes Elbegast Agez (MS. II, 147a = 176 D. Titurel Hahn 4105). Schon Lachmann stellte (Kritik der Sage von den Nibelungen. Rhein. Mus. III, 457) Agez mit Agazi, Hagens Vater, zusammen und nahm nach J. Grimm Myth.^{1} 147 Einheit desselben mit Oegir, Âgi an. Hiergegen bemerkt J. Grimm a. a. O.: „Es müsste gelingen eine altn. Form Oegti oder Egti aufzufinden." Diese Form wäre gefunden, wenn der oben S. 90 besprochene finnische Ahto als ganz germanisch in Anspruch zu nehmen und auch die Erweiterung mit t als eine ursprünglich deutsche Nebenform zu betrachten wäre. Lässt sich Identität des Agez und Oegirs in der Tat erweisen — und es wird etymologische Verwandschaft wie Wesensähnlichkeit nicht abzuleugnen sein, wenn wir auch jenes t in Ahto dem Finnischen zusprechen — so ist damit ein weiteres sicheres Zeugnis für unsere Auffassung Oegirs, wie für die Uebereinstimmung der Riesen und Zwerge gewonnen.

RAUGNA, RAUGNS, Rân; und goth. IT-ANS jöt-unn wieder. Jenes atrin, atri oder atra ist nämlich aus attrin, attri, attra = ad-trin, adtri, adtra von ad essen, entstanden, das bekanntlich mit unserm itan, der Wurzel von jötunn, eins ist. Der Wechsel der Suffixe darf nicht befremden, da die noch späte Flüssigkeit der erläuterten Vorstellungen im germanischen Altertum eine noch höhere Lebendigkeit und Flüssigkeit derselben vor der Trennung voraussetzen lässt. Den Namen Zwerg, altn. dvergr, stellt Kuhn [1]) mit dhvaras krumm, unredlich, einem Beiwort der Druhyus d. i. der Trügenden zusammen und der Name dieser Wesen selbst hat sich wenigstens in dem Ausdruck „alfsche droch“, alfs ghedroch, âgetroc“ unpersönlich, sowie persönlich vielleicht in den draugar (Gespenster) erhalten. In andern Fällen entsprechen sich mindestens dem Sinne nach die Namen oder Beiwörter der germanischen Dämonen. Loki s. oben S. 84 und Grendel [3]) bedeuten dasselbe, wie Vṛitra und Vala. Wie þurs den Trinker bedeutet, heifst der indische Dämon Wasserdieb [4]). Hâr grau, ein Beiwort der Jötune [5]) und Name eines Zwergs [6]) entspricht Çambara, Çabala (vielleicht sogar etymologisch). Hrauðûngr ein Riesenname stellt sich zu den rotköpfigen Piçâcas und Râkshasas; Svartr und Alsvartr, wiederum Riesennamen, treffen mit der Beschreibung schwarzer Râkshasas und dem Namen des Dämons Kṛishṇa zusammen und Ôfôti (fufslos), das ebenfalls unter den Jötnaheiti aufgeführt wird [7]), könnte die Spur eines verlornen Mythus erhalten, der dem S. 164 aus Ṛigv. Rosen XXXII, 7 von Vṛitra beigebrachten ähnlich

1) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 201.

2) Myth.² 432. Kuhn a. a. O. Gramm. II, 709. 740. 741.

3) Myth.² 222. Wie Beowulf mit Grendel kämpft Kereçâçpa, indisch Kriçaçva der Töter der Schlange Çruvar = Cambara s. o. S. 199 mit dem Wasserdämon Gandareva = ind. Gandharva, griech. κένταυρος 9 Tage im Wasser und tötet ihn. Spiegel, Kieler Monatsschrift 1852. S. 191.

4) Ṛigv. II, 14, 1, 2. M. Müller, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. V, 147.

5) Hŷmisqu. 16.

6) Völuspâ 15. Auch Hati, der Name eines Riesen im Helgaqu. Hjörvarðs. und des Mondwolfs entspricht dem Beiwort des ind. Dämonen dvêshas Hasser.

7) Skâldskaparm. cap. 75. Sn. E. I, 555.

war, worauf auch die S. 172, Anm. 1 erwähnte Sage von Starkaðr[1]) hinweist. Dass die deutschen Riesen und die indischen Dämonen auch eine öfter auftretende Vielheit der Glieder gemein haben[2]), erklärt sich aus ihrer Natur als Personificationen der vielgestaltigen Wolke. Für den Erweis dieser Naturbedeutung kommt mir noch eben ein schlagendes Zeugnis in den Weg. In einem dänischen Märchen, das den S. 175. 176 besprochenen entsprechend ist, erobert der ausziehende Held in einem Riesenhaus vom Riesenweibe ein Licht, das ohne Leuchter brennt, indem er sie in den Brunnen stürzt, vom Riesen ein Ross, das Glocken an allen 4 Beinen hat, endlich ein Schwein, dem das ausgeschnittene Fleisch sogleich wieder wächst (en so, som man kan skære saa meget flæsk af, som man vil: der bliver dog altid lige meget igjen). Er gewinnt das Schwein, indem er den alten Riesenvater, der ihn schlachten soll, veranlasst, ihm zur Probe das Haupt auf den Block zu legen und ihn tötet[3]). Noch ein paar kurze Belege mögen hier folgen, dass auch in der deutschen Sage, wie in der nordischen, Thunar der Gegner der Riesen und Zwerge war.

1) Sie wird erzählt von Saxo VI. ed. P. E. Müller I, 274. Auch das „limðir þrivalda" in einer Strophe des Skâlden Vetrliði dürfte auf einen ähnlichen verlorenen Mythus schliefsen lassen, wenngleich Bragi Thôrr „sundrkljûfr níu höfða þrivalda" nennt.

2) Vergl. den von Indra erschlagenen Dämon Urana, der 99 Arme hat, Râvana Vishnus Gegner im Râmâyana und die deutschen Myth.[2] 494 ausgehobenen Beispiele.

3) Sv. Grundtvig, Gamle Danske minder i Folkemunde 1854. S. 205. No. 48. Das leuchterlose Licht ist der Blitz; das Ross = Blitz und Donner s. oben S. 123, das Schwein = Sæhrimnir-varâha s. oben S. 64, die vom Dämon geraubte Wolke. Im schwedischen Märchen, Oberleitner S. 46 sind die drei zurückeroberten Schätze: das Goldpferd, die Mondlampe und eine geraubte Königstochter, die auf einem hohen Boden in einem Zauberkäfich sitzt, dessen Schloss nur der öffnen kann, den das Schicksal zu ihrem Bräutigam bestimmt hat. Der Befreier versenkt das Trollweib durch einen Feuerstahl s. Zeitschr. f. D. Myth. II, 297 in fortwährenden Schlaf, klettert die steile Wand zum Käfich der Jungfrau an in die Mauer geschlagenen Eisenkeilen (den Zacken des Blitzes) in die Höhe; vor ihm springt der Käfich von selbst auf, er heiratet die Befreite (Dêvapatni). Eine deutsche Variante, die das Verständnis einer grofsen Märchenfamilie öffnet s. bei Haltrich, Siebenbürg. Märchen No. 10. S. 45.

Du widertuo ez balde, du ungeslahtez wîp
Oder dir nimet der donner in drein tagen den lîp[1]).

Wie hier von Riesen, ist in einem Kinderreim vom Zwerge (butz, dän. bussemand, bussegrol, bussetrold Myth.[2] 474. 475) die Rede:

Hamer slâ bamer,
Slâ bussemann dôt[2]).

Wie man bei Antwerpen noch schwört „bî gods hêlege steenen! bî de godsige steenen!“ bei Zürch potz dummer hammer (potts donnerhammer) gilt an letzterem Ort noch die Schelte: du dummershammershex![3]).

γ) Als Herr und Spender des Regens heifst Indra âptya „der aus dem Wasser Geborene, oder wie der Scholiast zu Ṛigv. Rosen XV erklärt apâm putraḥ Sohn der Wasser. Dieses Beiwort kommt Indra in so besonderer Weise zu, dass er sogar âptya âptyânâm, Âptya der Âptyas genannt wird: „Den zu preisenden, vielgestaltigen, grofsen, den höchsten Herrscher Âptyas der Âptyas, der schlägt durch seine Kraft die sieben Dânus und nimmt viele Gestalten an[4]).“ Gleich Indra spenden die Maruts den Regen. Trotz aller Blitze und strömenden Regengüsse weicht die finstere Gewitterwolke nicht eher, als bis die Winde sich erheben und das dunkle Gewölk vertreiben. Deshalb heifst es öfter, dass die Maruts dem Indra in seinem grofsen Kampfe mit Vṛitra durch den Zuruf ihres Sturmliedes Mut eingeflöfst und ihm dadurch und durch ihre mächtige Hilfe zum Siege verholfen haben. So führen sie das Sonnenlicht wieder herauf: „Verbergt, o Maruts, das zu verbergende Dunkel, vertreibet jeden Jötunn (atriṇaṃ), macht das Licht, welches wir wünschen[5]).“ Eine andere

1) Haupt, Zeitschr. f. D. Altert. IV, 439. J. Grimm, Namen des Donners 18.

2) Müllenhoff, Sagen 603. Vgl. die Schelte: „laet de donder den nikker nig schenden“ von jemand, der einem andern seine eigenen Gebrechen vorwirft. Wolfs Papiere.

3) Mitteilung H. Runges.

4) Eine von Yâska angeführte Stelle s. Kuhn bei Hoefer, Zeitschr. f. Wissensch. d. Spr. I, 276.

5) Ṛigv. Rosen LXXXVI, 10.

Gestalt der Maruts ist die Hündin Saramâ die Indra entsendet, um die von Vala geraubten Kühe wieder aufzuspüren [1]. Ein anderer Begleiter Indras, dem oft auch der Kampf gegen den Drachen Ahi beigelegt wird, ist Agni, der Feuergott, weswegen man beide oft verbunden mit einem Dvandvacompositum „Indrâgni“ bezeichnet. Agni erscheint ebensowol als Indra in der Begleitung der Maruts [2]). Er heifst Indras Bruder. Ja führwahr eure Gröfse, Indra und Agni, ist höchsten Preises wert, ihr habt denselben Vater, seid Zwillingsbrüder, deren Mutter hier und dort ist [3]). Auch Agni heifst ein Enkel der Fluten (apâṃ napât).

Hat Indra den Drachen getötet, so flieht er; der Blitz vergeht im Siege:

O Indra, welchen der Ahihelfer sahst du doch
Als Furcht dein Herz anwandelte nach dem Siege,
Als neunundneunzig Ströme du hinüber
Erschrocken eiltest, wie ein Falk die Luft durch [4]).

Im Indravijaya, einer Episode des Mahabhârata, wird erzählt, dass Indra den bösen Vṛitra, den die epische Sage zum Brahmanen macht, durch List tötete. Aus Reue über den Brahmanenmord flieht der Gott und verbirgt sich am äufsersten Ende der Welt in einem Teich, wo er in ganz verschrumpfter Gestalt im Stengel einer Lotosblume weilt. Da verdorrt und vergeht alles Leben in der Welt. Die Götter wählen zur Abhilfe den Nahusha zu ihrem König, der früher ein frommer Büfser nun plötzlich stolz und frech wird und sein Gelüst auch auf Indras Gemahlin Çacî richtet, die er zur Gattin verlangt. Diese bittet, seinen Anträgen gegenüber, sich Bedenkzeit aus und weifs Agni und Bṛihaspati zu bewegen Indra aufzusuchen, der nun wieder zurückkommt, den fremden Thronräuber und Nebenbuhler tötet und die Götterherrschaft mit kräftigem Zügel neu ergreift. Wie viel in die-

1) S. Kuhn, Zeitschr. f. D. Altert. VI, 125 fgg.
2) Ṛigv. Rosen XIX, 1 fgg.
3) Roth, Nirukta 140. Vgl. Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 449.
4) Ṛigv. Rosen XXXII, 14.

ser epischen Sage auch späterer Zusatz ist, als alten Kern erkennen wir, dass Indra nach des Drachen Ahi Tode sich in die Verbannung begibt, ein anderer nimmt seinen Platz ein und will sich mit des Gottes Gattin vermählen, da kommt Indra zurück und tötet den Eindringling [1]).

Jenes Beiwort des Indra, das wir vorhin erwähnten, âptya kommt in den älteren Vêdenhymnen noch einem andern Gotte zu, dem Trita nämlich, der mit Indra in der engsten Verbindung steht, und von einigen Forschern für den älteren Namen des Indra selbst, von andern wenigstens für einen älteren Gott gehalten wird, dessen ganzer Mythus beim gröfseren Teil der Penjabarier auf Indra überging, während andere daneben noch den alten Namen des Gottes bewahrten. Seine Kämpfe sind dieselben, wie Indras; besonders aber wird sein Kampf mit einer dreiköpfigen, siebenschwänzigen Schlange hervorgehoben.

Der Âptya wusste seines Vaters Waffen zu gebrauchen,
Von Indra gesandt schritt er zum Kampfe,
Den Dreiköpfigen, Siebenschwänzigen erschlug Trita,
Und befreit' aus Tvashtṛis Gewalt die Rinder.

Indra sagt: „Ich bin es, der Trita verlieh wider Ahi die Kühe zu gewinnen". Agastya ruft aus: „Ich will den Trank herbeiholen, den Sômatrank, durch dessen Kraft Trita den Vṛitra schlug."

Einer Nebenform von Trita Traitana entspricht das Zendwort Thraetano; âptya lautet iranisch âthwya Thraetano kommt nun im Zendavest als Name eines Helden vor, der der Sohn des Âthwya heifst und eine furchtbare, von Agramainyus (Ahriman) zum Verderben der Welt gemachte Schlange mit 3 Rachen, 3 Schwänzen, 6 Augen und tausend Kräften tötet.

---

1) Indravijaya, eine Episode des Mahabhârata herausgeg. von A. Holtzmann. Karlsruhe 1841.

$\gamma\gamma$) **Die hier dargelegten Mythen sind uns in einer deutschen Märchenfamilie erhalten, deren Grundgestalt folgende ist. Zwei (oder drei) Zwillingsbrüder sind aus** dem Wasser geboren[1]) und heifsen danach (Wasserpaul und Wasserpeter; Johannes Wassersprung und Caspar Wassersprung; Brunnenhöld und Brunnenstark; Wattuman und Wattusin). Mitunter erscheint auch nur einer[2]), gewöhnlich zwei Brüder. Sie haben jeder drei wunderbare Hunde[3]) (Halt an, Greif an, Brich Eisen und Stahl; Bring Speisen, Zerreifs'n, Brich Stahl und Eisen). Mit diesen Hunden ziehen die Brüder erst gemeinsam, dann getrennt ihres Weges. Der eine gelangt in eine Stadt, wo grade eine Königstochter im Begriff ist von einem bösen Meertroll oder einem siebenköpfigen Drachen entführt zu werden. Der Jüngling findet auf einem Berge ein wunderbares Schwert, dabei ebenso wunderbaren Wein, dessen Genuss ihn befähigt das Schwert zu schwingen (s. o. S. 174). Er erlegt mit demselben und durch Beihilfe seiner Hunde

---

1) Die deutsche Sage drückt dies so aus: Eine Königstochter sitzt mit einer Dienerin in einem Turm mitten im Fluss verschlossen. Da springt ein Wasserstrahl zum Fenster herein, welchen sie in einem Gefäfs auffangen und trinken. Davon werden sie schwanger und gebären jede einen Knaben. Sie legen beide Kinder in ein Kästchen und lassen es ins Wasser hinab. Ein Fischer fängt es auf, erzieht die zwei Knaben, die sich vollkommen ähnlich sind und lässt sie die Jägerei lernen. KHM. III[3], S. 103. Im schwedischen Märchen werden die im Turm eingeschlossene Königstochter und ihre Dienerin schwanger, indem sie von einer aus dem Berg hervorsprudelnden goldklaren Quelle trinken. Schwed. Volkssagen übersetzt von Oberleitner S. 96. vgl. S. 348 und 79 und Caspar und Johannes Wassersprung KHM. III[3], 104. Frau, Hund und Stute eines Fischers haben von einem Fisch gegessen und gebären jede drei Kinder. Zingerle, Kinder- und Hausmärchen 1852 S. 148. Oberleitner S. 349. Einem Fischer fällt ins ausgeworfene Netz eine goldene Schachtel vom Himmel, worin zwei schöne Knaben liegen. KHM. III[3], 104.

2) Oberleitner S. 58 fgg.

3) KHM III[3], 104 aus Zwehrn. Bechstein, Deutsches Märchenbuch[4] 221. Oberleitner S. 81. 58. 351. Basile, Pentamerone I, 7. Lo Mercante. Vergl. Müllenhoff, Sagen S. 450. In mehreren Recensionen sind aus den drei Hunden ein Bär, Wolf, Löwe geworden, auch kommen beide Reihen in ein und demselben Märchen neben einander vor. S. KHM. No. 60. Meier, Märchen No. 58. Oberleitner S. 99. 348. KHM. III[3], 103. Zingerle, Märchen aus Süddeutschland 264. Stier, Ungarische Märchen 1 fgg.

(s. oben S. 172) den Troll oder Drachen (der mit gesteigerter Häupterzahl mehremale wiederkehrt). Nach dem Siege aber begiebt er sich ein Jahr und drei Tage in freiwillige Verbannung, indes ein geringerer Mann sich für den Drachentöter ausgebend, seine Stelle einnimmt und um die Hand der Königstochter wirbt. Am Tage der Hochzeit kehrt der wahre Befreier zurück, giebt sich der Königstochter zu erkennen, indem er seine Hunde Speisen von des Königs Tische holen lässt, und vermählt sich, den Eindringling tötend, mit der Jungfrau.

Die Uebereinstimmung dieses Märchens mit der indischen Sage ist auffallend. Dass unter den aus dem Wasser geborenen Helden zwei dem Thunar nahestehende Wesen zu verstehen seien, geht daraus hervor, dass in mehreren der S. 203 erläuterten Ueberlieferungen, die den Thôrs Zug zu Ûtgarðaloki entsprechenden Mythus erhalten, dieselbe Wassergeburt der Helden vorkommt [1]). Entspricht der eine Bruder somit Thôrr und Indra, so wird der andere auf eine dem Indra so nah verwandte und verbrüderte Gestalt, wie Agni zurückgehen. Die Hunde entsprechen, wie wir bereits oben S. 172 aussprachen, den Winden, d. i. den Maruts, oder Geistern des wütenden Heers. Wir haben hier nur noch den Beweis nachzuholen, dass der Hund in der germanischen Mythologie Symbol des Windes ist. Auf die Skâldenbenennung des Windes hundr viðar eðr segls eða seglreiða Hund des Waldes, des Segels oder der Segelstangen [2]), wäre nicht viel zu geben, da es eine von den Dichtern erfundene Bezeichnung sein könnte, wenn nicht ein norvegisches Rätsel den Beweis lieferte, dass dieses Bild aus dem Volksglauben entnommen ist: Git kva da er? Da stend ein hund paa glasberg og goyr ût i havet. Rate was das ist? Da steht ein Hund auf dem Glasberg und bellt ins Meer hinaus. Auflösung ist der

1) Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann No. 5. KHM. No. 29. Meier, Märchen No. 79. S. 273. Pröhle, Märchen für die Jugend No. 8. S. 30 fgg.

2) Skâldskaparm. c. 27. Sn. E. I, 330.

Wind[1]). Dass in Deutschland die Hunde des wilden Jägers den Wind bedeuten, dafür hat Schwartz[2]) u. a. einen schlagenden Beweis darin aufgezeigt, dass ihnen Mehlsäcke zum Frafs hingestellt werden[3]), wie man bei starkem Sturm dem Wind einen Mehlsack aus dem Fenster schüttelt mit den Worten: „Lege dich lieber Wind, bring das deinem Kind[4]).“

Kuhn hat nun bereits auf einen ganz ähnlichen Zug in der indischen Sage hingewiesen. Indra schickte nämlich die Götterhündin Saramâ ab, um die geraubten Kühe und die grofsen Schätze zurückzufordern, welche die Paṇis hinter dem 100 Yôjanas breiten Flusse Rasâ in der schwer einnehmbaren Stadt des Vala (Vṛitra) verborgen halten, wo erstere „an den Enden des Himmels umherfliegen“ (siehe oben S. 3) und von Paṇis mit scharfen Waffen gehütet werden, letztere am Boden des Berges (adribudhnaḥ) von andern wachsamen Paṇis bewacht sind. Saramâ verlangt nun: „Indra, wenn du die Milch der Kühe und andere von ihnen stammende Speise meinem Kinde giebst, dann will ich gehen“ (vergleiche oben Seite 42) und Indra sagt ihr zu: „Speiseessend will ich deinen Spross o Saramâ machen, wenn du die Kühe gefunden hast[5]).“ Die Kinder der Saramâ sind nun jene seelengeleitenden Hunde des Totengottes Yama (s. oben S. 199), die davon Sâramêyau in der Einzahl Sâramêya heifsen. Der Hund Sâramêya wird nun aber in der Bṛihaddêvatâ II, 1, 4 unter dem Namen Punaḥsara, der Hin- und Herlaufende zugleich mit dem Windgott Vâyu angerufen, und dieser sowol wie Indra als Wind-

1) Aasen prœver af landsmaalet i Norge 87, 1.

2) Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum S. 13.

3) S. Kuhn, Nordd. Sagen S. 70.

4) Myth.² 602. Myth.¹ LXYVIII, 282. Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann I, S. 49 fgg. Auch bei den Russen s. Narodnija russkija skazki izdal A. Afanasiew. Moskva 1855—56. II, 140 fgg. Vergl. Kuhn bei Haupt, Zeitschr. f. D. Altertum VI, 181.

5) Nach verschiedenen von Kuhn a. a. O. VI, 117 fgg. ausgeschobenen späteren indischen Ueberlieferungen aus den Vêdenscholiasten, der Bṛihaddêvatâ, dem Çâdyâgana u. s. w. Von Saramâ heifst es in mehreren Stellen gradezu, dass Indra sie als Jagdhund gebrauche. S. Zeitschr. f. D. Altert. VI, 122.

gott (s. o. S. 143) werden mit dem Beiwort çunas = çvan der Hund belegt. Kann es somit keinem Zweifel unterliegen, dass Saramâ und die Sâramêyau nur eine andere Auffassung der Maruts, die ja wie die Geister des wütenden Heers und der wilden Jagd Seelen sind, waren, so ist deutlich, weshalb die letzteren in Hundegestalt den Drachentöter unseres Märchens begleiten. Wir sahen S. 47 und 143 Thunar auch des Windes gewaltig und in Begleitung der Windgeister der wilden Jagd.

Verfolgen wir unser Märchen weiter. Mit seinen Hunden zieht der Gott zum Kampf mit dem Drachen oder Meertrollen und die Hunde leisten ihm dabei wirksamen Beistand [1]. Wie lange noch bei unsern skandinavischen Stammverwandten die Vorstellung lebendig blieb, dass der Wind die sonne- und mondverschlingende Finsternis vertreibe, dieselbe Vorstellung welche dem Helferamt der Maruts in Indras Kämpfen zu Grunde lag, geht aus einem dem Stoff nach uralten Rätsel in der Getspecki Heiðrecks konûngs hervor.

Gestiblindr:

Wer ist der Dunkele,
Der über die Erde fährt,
Verschlingt Wasser und Wälder?
Vor dem Wind er sich fürchtet,
Nicht vor den Menschen,
Und ruft die Sonne zum Kampfe.
König Heiðrek
Merk auf das Rätsel.

Heiðrek:

Leicht ist dein Rätsel,
Blinder Gest,
Auszudeuten.
Nebel (myrkvi, eigentlich Finsternis) erhebt sich
Aus Gŷmirs Wohnung (dem Meer. Gŷmir = Oegir. s. oben S. 171.)

1) Oberleitner a. a. O. S. 83. 110. Müllenhoff, Sagen S. 450. Bechstein, Märchen S. 223.

Hindert des Himmels Anschaun,
Verbirgt die Strahlen
Der Zwergüberlisterin (der Sonne),
Flieht nur vor Fornjôts Sohne (Kâri dem Wind)[1]).

Bedeutsam ist, dass der Gott bald mit Drachen die auf Bergen wohnen oder erscheinen, bald mit im (Wolken-) Meer wohnenden Trollen kämpft. Gradeso ist im Mahabhârata Vṛitra zum Herscher der im irdischen Meere hausenden Asuren geworden, die Indra oder seine Hypostase Arjuna bekämpft, wie in Skandinavien Ahi im Meerriesen Oegir wieder auftaucht. Entspricht somit in unserm Märchen der Kampf mit dem Drachen dem Streit Thòrs mit dem Miðgarðswurm, so der Straufs mit dem Meertroll der Fehde mit Hŷmir und Oegir. Wo in den Varianten mehrere Trolle auftreten, ist eine in der Sage sehr gewöhnliche Vervielfältigung ein und desselben Wesens eingetreten. Jene verschiedenen Angaben des Märchens beweisen aufs Neue die von uns nachgewiesene Einheit des (Wolken-)Meeres und (Wolken-)Berges. Durch den Genuss des himmlischen (Sôma-)Tranks gestärkt, vollbringt der Held den Kampf siegreich[2]). Dann sinkt er auf dem Schofs der befreiten Jungfrau in Schlaf und wird von einem Nebenbuhler getötet. Der Blitz erstirbt, nachdem er die Wolke gespalten, um erst später, wenn die himmlische Frau aufs Neue in Gefahr ist sich dem bösen Feinde zu vermählen, auf den Schauplatz zu treten. In diesem Teile ist noch nicht alles klar, aber die Uebereinstimmung der deutschen und indischen Sage leidet keinen Zweifel. Als der Gott dann erscheint, um die Wasserfrau sich zu vermählen, die Dâsapatnî zur Dêvapatnî zu machen kündigt er seine Gegenwart dadurch an, dass er seine Hunde Speise von ihrem Tische holen lässt. Das Regengewässer die Milch der Wolkenkühe ist, wie wir gesehen haben, öfter als Götterspeise Amṛita aufgefasst, s. oben S. 97, vergl. S. 64 die Maruts, die Geister des wilden Heers

1) Hervarars. ed. Havn. 152. Vergl. Lex. myth. 342.
2) KHM. No. 60.

speisen davon s. o. S. 42. 49 fgg., Saramâ empfängt, die verborgenen Kühe und Wasserfrauen aufspürend, von dieser Speise s. oben S. 218. In den Vêden wird oft geschildert wie die Winde, die Maruts, das Regengewässer, das Nebelgrau das den ganzen Himmel überzieht, zur geschlossenen Gewitterwolke zusammenblasen und sie werden so als Sammler des Regens gefasst, wodurch sie erst Indra den Kampf ermöglichen, ihm den Gewittertrank, den himmlischen Sôma schaffen. Dass der Gott diesen vor dem Kampfe geniefst während in der Natur die Regenflut erst niederströmt, nachdem die Wolke bereits gespalten, Ahi, Âgi, getötet ist, dürfte am Ende ein in der Mythe häufiges ὕστερον πρότερον sein. Einen ähnlichen Gehalt stehe ich durchaus nicht an, für den eben berührten Zug in unserem Märchen anzunehmen.

Sehr merkwürdig ist die Uebereinstimmung der indischen und deutschen Sage darin, dass diese den erlegten Drachen siebenköpfig sein lässt [1]), wie die indische Sage dem von Trita getöteten Drachen sieben Schwänze giebt. Es geht daraus hervor, dass wir es in unserm Mythus mit derjenigen Tätigkeit des Gewittergottes zu tun haben, welche er als Befreier aus den Banden des siebenmonatlichen Winters ausübt.

Wie Trita neben Indra steht schreibt die dänische Mythe, welche uns in verschiedenen Fassungen bei Saxo erhalten ist, den Drachenkampf einem dem Thôrr verwandten Gott, dem Freyr zu, der hier unter den Namen Froði, Friðfroði, Fridleifr auftritt [2]). Er muss eine Thôrr

1) KHM. No. 60. Steir, Ungarische Sagen No. 1. Zingerle, KHM. 1852. S. 154. Zingerle, KHM. aus Süddeutschland S. 265. Pröhle, Volksmärchen No. 5. S. 21. Meier, Märchen No. 58.

2) S. Simrock, Handbuch der D. Myth. S. 346. Petersen, Nordisk mythologi 347. W. Müller bei Haupt, Zeitschr. f. D. Altertum III, 51 fgg. Bemerkenswert ist, dass Saxo den von Friðleifr getöteten Drachen als „anguem undis emergentem" schildert, da dieser Zug ein neues Zeugnis für die Identität des Miðgarðswurms mit Ahi ablegt. Noch wichtiger ist der folgende Zug: „Fridlevus thesaurum humi conclusum effodere, custodemque ejus draconem bovino tergore tectus appetere cujusdam per quietem conspecti monitu perdocetur." Denn die Ochsenhaut dürfte nichts anderes als ein Ueberbleibsel der Stiergestalt s. o. S. 36. 37 des drachentötenden Gottes sein.

nahverwandte Gottheit sein, welche mit diesem zugleich aus dem indogermanischen Göttermythus hervorging, von dem auch Indra ein Ausfluss ist. Wir sahen schon oben S. 171 Anm. 4 dass in Freys Freiwerbung um Gerðr derselbe Mythus, wie in den Riesenkämpfen Thôrs steckt und dem Drachenkampf steht ein Streit mit dem Riesen Beli zur Seite. Nun hat uns die skandinavische Mythe bei Freyr die Wassergeburt erhalten; als Sohn des Njörðr giebt er sich als Âptya kund. Man hat Njörðr bisher immer als Gott des irdischen Meers gefasst und dafür sogar etymol. Anhalt zu gewinnen gesucht [1]). Wir werden aber an einem andern Orte den Erweis liefern, dass Njörðr ursprünglich, wie Varuṇa das himmlische weltumgebende Gewässer bedeutete und dann gleich diesem zum irdischen Meergotte herabsank. Gylfaginnîng 23 legt ihm ausdrücklich himmlischen Wohnsitz bei (hann bŷr â himni). Liefse sich aus der Natur eines Meergottes, der durch Schifffahrt das reichmachende Vîkîngertum beförderte, erklären, dass Njörðr als Spender fahrenden Gutes und von Reichtum im Allgemeinen (lausafê, fêsæla) angerufen wurde, so kann ein simpler Meergott nimmermehr Landbesitz (auð landa) [2]) verleihen noch um Frieden und Fruchtbarkeit der Aecker (âr) angerufen werden [3]), ebensowenig würde man einem Meergott, der dies ursprünglich war, die Gabe das Feuer zu löschen (hann stillir eld) zugeschrieben haben. Entscheidend aber ist, dass sein Name „der Kräftiger,“ „der durch den man kräftig wird“ auf ein himmlisches Wesen hinweist [4]). Ist Njörðr mithin, wofür

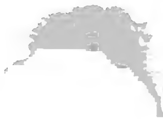
Ebenso erhält Froði (Frotho I.) der auf einer „insula edita praemollibus clivis collibus aera tegens“ den goldhütenden Drachen (montis possessor) tötet, die Weisung: „Taurinas intende cutes, corpusque bovinis tergoribus tegito.“

1) S. Weinhold bei Haupt, Zeitschr. f. D. Altertum VI, 460.

2) Gylfag. 23.

3) Heimskringla Ŷnglîngasaga c. XI.

4) Der Name Njörðr ist gebildet wie fjörðr, mörðr, jörð. Diese Worte sind mit dem Suffix ðu, goth. þu abgeleitet. Fjörðr von fara bedeutet das worauf gefahren wird; mörðr Widder von Wurzel mar, mr das zum Töten bestimmte Opfertier mactandum; jörð von aran, lat. arare das worauf gepflügt



man den ausführlicheren Beweis in meinem Buche „Anthropogonie der Germanen“ suchen möge, der Gott des Himmelsmeeres, so steht er jenem westarischen Âthwya dem Sinne nach gleich.

Wilhelm Müller hat auf überzeugende Weise dargetan[1]), dass in einer ganzen Reihe deutscher und nordischer Ueberlieferungen ein unserm Märchen ganz ähnlicher Mythus von Ôðhinn-Wuotan erzählt wird, eine Uebereinstimmung, welche durchaus nicht befremden kann, da verwandte Götter (und es berührt sich Wuotan mit Thunar und Frô in vielen Stücken, gradeso wie Rudra mit Indra und Trita) ähnliche Mythen haben, aber — und dies ist ein wichtiges Unterscheidungszeichen — es fehlt den auf Wuotan bezüglichen Mythen der Drachenkampf als wesentliches Moment. Wir kommen bei Gelegenheit auf diese Dinge zurück.

δ) Durch seine Dämonenkämpfe wird Indra der Freund der Menschen. In vielen Liedern heifst es, dass er zu Gunsten Manus oder Purus (des Menschengeschlechtes) oder der Âryas (der Gesammtheit der arischen Stämme) die Bösen besiegt, ja Indra selbst erhält den Beinamen Ârya der Arier. Er heifst mânusha den Menschen wolgesinnt[2]). „Dich den Herrn der Männergesammtheit, den Herrn ungebeugter Kraft (s. o. S. 125) rufe ich zum Schutze der Menschen herbei mit dem eilenden Wagen[3]).“ „Ein Bekämpfer der übermütig Wachsenden ist der König beider Reiche, es schützt aber Indra sein Volk unter den Menschen[4]). Unter den Menschen hat er wieder besondere Lieblinge. Seinen Freund Kutsa nimmt er im Kampf

wird (arandum), wie barði Schild von bëra gestandum, burðr Geburt qua re efficitur, ut latus sis vel tuleris. Auf dieselbe Weise ist Njörðr von Wurzel nar, nr̥ aus anar, anr̥ abzuleiten, welche in wälsch nerth Kraft, nerthus kräftig, neart Kraft, neartor kräftig, in lat. nervus, nero Mann; Neriene, Neria griech. ἀνηρ, sanskr. nar und nara (s. Zeitschr. f. D. Altertum III, 226. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 307. II, 26. V, 371) erhalten ist und kräftigsein bedeuten muss. Nach der Analogie des zweiten burðr bedeutet Njörðr demnach einen durch welchen man kräftig ist perquem efficitur, ut validi simus.

1) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 389—424.

2) Sâmav. Benf. II, 8, 3, 5. 2.

3) Roth, Nirukta S. 163.

4) Roth, Nirukta S. 90.

gegen Çushṇa auf seinen Streitwagen mit, schützt ihn im Straufs mit seinem eigenen Körper und verleiht ihm das eine der beiden erbeuteten Sonnenräder, während er selbst das andere behält. Dem Turvâça leistet er Beistand im Kampfe zwischen den Bhṛigus und Druhyus. Dem Uçana, Kavis Sohn, befreit er den in Gefangenschaft fortgeführten Enkel Navavâstva. Für Purukutsa zerstört er die 7 Winterburgen. Noch manche andere Beispiele könnten namhaft gemacht werden. Die meisten dieser Freunde Indras sind noch als ursprünglich mythische Gestalten durchsichtig. Kutsa erscheint in mehreren Stellen als Name des Vajra, also als Indras Hypostase selbst. Seine Mutter heifst Arjunî, sein Vater einmal Arjuna und dieses ist wieder ein Beiname Indras. Uçana soll der Venusstern sein, dessen Geschlecht Indra von der Verdunkelung durch die Dämonen befreit. Fast immer sind dagegen die Feinde, gegen welche Indra seinen Freunden Hilfe leistet, als himmlische Dämonen erkennbar. Turvâça und Yadu wateten durch eine Furt, vom Wolkendämon Dhuni verfolgt, da erregte Indra einen heftigen Sturm, der die Wogen aufstaute, so dass der Feind ihnen nicht folgen konnte. „O starker Indra, du bewegst die Wogen, du erregst die Wasser, welche Dhuni beherrschte. Plötzlich eine Furt bildend hast du Turvâça und Yadu sicher gerettet [1]).

δδ) Als Trollenbesieger führt Thôrr den Namen Freund der Menschen vinr verliða [2]). Zum Schutze der Menschen zieht er gegen die Riesen aus und daher riefen die Sterblichen seinen roten Bart um Schutz gegen das böse Jötungeschlecht an [3]). Aber auch einzelnen Menschen ist er hold, und diese durften sich Thôrs Freunde Thôrs vinar nennen. Dem Schweden Styrbjörn leistete er Beistand gegen Eirîkr, den Oðinn beschützte [4]). Auf seinem Wagen führt Thôrr Thiâlfi und Röskva nach Simrock Personificationen des Blitzes mit sich, sowie Örvandill, den ich ebenso deutete.

1) Ṛigv. Langl. IV, 6, 4, 12.
2) Hŷmisqu. 11. Vgl. Harbarðsl. 23.
3) Ôlafs Tryggvasonars. Fornmannasög. II. 213 fgg.
4) Styrbjörnsþattr. 2.

Als Schützer der Menschheit heifst Thôrr Miðgarðsvèorr der Menschenwelt Weiher (Tempelfriedenstifter) und in Norwegen verehrte man ihn als Schützer des Landes Landâss. Was dies besagt geht aus der Nachricht hervor, dass auf einer der Orkneys ein dem Thôrr heiliger Vogelbeerbaum stand. Die Norweger glaubten, dass ihre Herrschaft untergehen werde, wenn die Feinde auch nur einen einzigen Zweig von diesem Baume wegtrügen [1]).

ε) Aus der eben entwickelten Wesensseite Indras floss auch seine Geltung als Kriegsgott, der den Menschen in ihren Kämpfen Ruhm und Sieg verleiht und die Städte der Feinde zerstört [2]). „Ihn den König der Menschen, der unaufhaltsam auf Schlachtwagen fährt, den Ueberwältiger aller Heere, preise ich den Vṛitratötenden [3]).“ „Auf schmükket unsern Indra aus, der *anzuflehn in jeder Schlacht*; zu den Gebeten, Opfern Vṛitratötender komm, mit starker Sehne Preiswürdiger [4]).“

1) Bṛihaspati (Indra) umflieg uns mit dem Wagen
Râkshas tötend, die Feinde niederschlagend,
Heere brechend, Vorkämpfer im Kampf siegend,
Sei der Beschützer unserer Kriegeswagen.

2) Durch Stärke kenntlich, *uralt* [5]), heldenkräftig,
Mächtig gewaltig, furchterregend, siegreich
Umringt von Heldenkriegern, kraftgeboren (s. o. S. 126)
Besteig stierspendend, Indra, den Siegeswagen.

3) Dem Wolkenspalter, Stierspender, Blitzschleudrer,
Dem Heeressieger, der mit Stärke vorkämpft,
Ihm ahmt, o Freunde, nach im Heldentume,
Mit Indra eifert in die Wette, Brüder [6]).

---

1) Lex. myth. 897.
2) S. Kuhn, Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1844 S. 99.
3) Sâmav. Benfey I, 3, 2, 4, 1.
4) Ibid. I, 3, 2, 3, J.
5) Im Text steht sthavira, dafür im Glossar nur die Bedeutung fest, dagegen führt Bopp, Gl. Sanscr. allerdings die Bedeutung „senex“ auf.
6) Sâmav. Benfey II, 9, 3, 2.

Raben begleiten Indras Zug in die Schlacht:

Ihr sollen Raben folgen rasch geflügelt,
Des Geiers Speise werde jene Heerschar;
Gerettet, Indra, sei der Bösen Keiner,
Die Vögel mögen sie allsammt ereilen.
Das Feindesheer, o Mächtiger, welches feindlich
Gegen uns zieht, verbrennt es beide, Indra
Vṛitratöter und Agni du [1]).

Wenn die Âryas nach Geschlechtern und Verwandschaften geordnet(?) in den Kampf ziehen rufen sie Indra an:

Den vor dem Feind die *kämpfenden Geschlechter* [2])
Den im Gespann die Stürmenden anrufen,
Den in der Schlacht, den in der Wogen Sturme
Die Priester feiern, Indra ist es, dieser [3]).

Als Vṛitra- und Valatöter hiefs Indra Vṛitrahan, oder Balavṛitrahan. Dieser Name blieb dem Zendvolk erhalten, das das entsprechende Wort Verethraghna oder Vahêvahean als Namen eines guten Genius kannte. Bei den Armeniern hat sich dieselbe Gestalt in der gekürzten Form Vahagn erhalten. Man verehrte denselben als Drachentöter und machte in hellenistischer Zeit aus ihm einen drachenschlagenden Hêrâklês Babëïos, dem unter anderem in der Provinz Taron in den karcharischen Bergen ein Tempel geweiht war, welcher als Hauptopferort der armenischen Könige zu grofser Berühmtheit gelangte [4]). Andererseits nahm sowol der vêdische Superlativ vṛitrahantama als das entsprechende zendische veretrazan die allgemeine Bedeutung siegreich an.

εε) Auch Thôrr war Kriegsgott, wenngleich er als solcher im nordischen Glauben sehr zurücktrat. Er urteilt dem Starkaðr, dass er in jedem Kampf unheilbare Wun-

1) Sâmav. Benfey II, 9, 3, 6.

2) Kshitaya spardhamânaḥ. kshiti bedeutet eigentlich Haus, Wohnung, dann Familie, in der Mehrzahl die Stämme, tribus. So heifsen die 5 Stämme der Arier pañca kshitayaḥ.

3) Sâmav. Benfey I, 4, 1, 5, 6.

4) S. Windischmann, Abhandl. der Bair. Akad. München 1856. VIII. I, S. 109.

den davontragen solle (þat legg ek â bann, at hann fâi î hverju vîgi meiðslasâr). Die Wiedereinführung des Thôrsdienstes durch Hâkon den Mächtigen besang der Hofskâlde Einarr Skalaglam in seinem Preislied Vellekla. Darin heifst es:

Zurück gab sie mitsammt der Kluge
Einriðis wahre allbekannte
Vordem verheerte Tempelgründe
Und der Götter Heiligtümer.
Zuvor führt' Hlôrriði (Thôrr) den Raben
Den Weg des Leichenfalls der Riesen
Weit über alles Meer, es steuern
Den (Herrn) des Lanzenwalls (den Hâkon) die Götter[1]).

Einriði und Hlôrriði sind bekanntlich Eigennamen Thôrs, unter den gefällten Riesen sind die Eirîkssöhne gemeint, welche den alten Götterdienst abgestellt und Hâkon aus seinem Erblande Throndheimr vertrieben hatten, von ihm aber im Bunde mit König Haralldr von Dänemark um 970 einer nach dem andern besiegt und getötet waren. Ist in dieser Stelle auch der Gedanke zweifelhaft, dass Thôrr selbst dem Raben die Leichname der erschlagenen Feinde giebt[2]) — da die Worte geiragarðs Hlôrriði auch zusammengenommen werden könnten und dann von Hâkon „dem Hlôrriði der Lanzumzäunung“ (d. i. des Schildes) die

1) Heimskríngla Ôlafs Tryggvasonarss. k. 16. Fornmannasög. I, 91.
Öll lêt senn enn svinni sönn Eindriða, mönnum
hverjum kunn, of herjuð hofslanð ok vê banda:
áðr veg jötna vitni valfalls of sjô allan,
þeim stýra goð geira garðs, Hlôrridi farði.

2) In der obigen Vêdenstelle Sâmav. II, 9, 3, 6 ist die Uebereinstimmung in der Schilderung der Schlacht mit den Beschreibungen der altgermanischen Poesie bemerkenswert. Nicht allein die nordischen Skâldenlieder sondern auch die angelsächsischen Gedichte sind des Preises der Helden voll, welche im Kampf dem Wolfe Speise schaffen, dem Raben den Bluttrank bereiten. Sie heifsen daher ûlfs tannlituðar Wolfs Zahnfärber. Ôðinn selbst zieht als Kriegsgott in den Kampf von seinen Raben und Wölfen begleitet, von den ersteren heifst es, dass sie täglich von des Götterkönigs Sitz zur Erde fliegen und vom Blut der Gefallenen sich nähren. Auf einem zu Ehren Eyvins des Griechenlandsfahrers errichteten Bautastein zu Totten ist ein Reiter mit 4 Rossen abgebildet. Ihm zur Seite läuft ein Wolf und darüber schwebt der Rabe. Ol. Wormii Monum. Danic. CVI, S. 485.

Rede wäre — so lernen wir doch, dass wie in obiger Vêdenstelle die Râkshasas, so im germanischen Norden die Jötnar als Bild der irdischen Feinde der Menschen gefasst wurden, eine Vorstellung welche mehrere Skâldengesänge bestätigen. Wenn es nun von Thòrr heifst, dass er an der Spitze der Einheriar die Götterburg gegen die Thursen verteidige, z. B. bei Thôrbjörn Dîsarskâld:

þòrr hefir Yggs með ârum   Thòrr mit Yggs Genossen
Âsgarð af þrek varðan   Wehrt mit Stärke Âsgarð

und wenn er andererseits als derjenige bezeichnet wird, der die Menschen gegen die Riesen schützt (sâ er öldum bergr)[1]), so war es natürlich, in ihm einen Schützer und ein leuchtendes Vorbild im Kampfe zu sehen. Es wird daher das Zeugnis des Hugo von St. Quintin unverwerflich erscheinen, der zwar erst um das Jahr 1000 sein Buch De moribus Nortmannorum schrieb, sich aber auf alte Lieder und die lebende Sage seines Volkes stützte[2]): „Ceterum in expletione suarum expulsionum atque exituum sacrificabant olim venerantes Thur deum suum. Cui non aliquod pecudum neque pecorum nec Liberi patris, nec Ceveris litantes donum, sed sanguinem mactabant hominum, holocaustorum omnium putantes pretiosissimum, eo quod sacerdote sortilego praedestinanti juga boum una vice diriter icebantur in capite collisoque unicuique singulari ictu sorte electo cerebro, sternebatur in tellure perquirebaturque levorsum fibra cordis, scilicet vena. Cujus exhausto sanguine ex more sua suorumque capita linientes, librabant celeriter carbasa ventis, illosque tali negotio putantes placare, velociter navium insurgebant remis. Sin vero majori sorte equites egressi essent, mavortia erigebant vexilla proelii. Sicque suis a finibus elabentes tenebant intentionem in gentium mortiferam concussionem[3]).“

1) Hŷmisqu. 22.
2) S. Waitz bei Pertz, Monum. Germ. IV, 94.
3) Dudo de moribus Nortmannorum c. I ap. Du Chesne Script. Normann.

Im Kampf gegen seinen Vaterbruder Eirîkr, dem Ôðinn beistand, rief Styrbjörn Thôrr um Hilfe an [1]. Aus den angeführten Zeugnissen wird sich zum wenigsten schliefsen lassen, dass den Nordgermanen vor der vorwiegenden Geltung Ôðins und Týrs als Kriegsgottheiten der Gedanke an einen Einfluss Thôrs auf das Geschick der Heerzüge nicht ganz geschwunden war, bei den Südgermanen scheint Tacitus den Thunar noch in lebendiger Kraft als Kriegsherrn waltend gekannt zu haben. Er nennt nämlich, in römischer, wahrscheinlich aus dem Munde der in Deutschland stehenden Legionen geflossener Uebertragung, Hercu-

p. 62. Wol nach Dudo berichtet im zwölften Jahrhundert Robert Vace, Canonicus zu Caën in seiner Normannischen Reimchronik (Romanz de Rou):

Ceuls (les Danois) sont unes gens moult diverses (cruelle)
moult contraire et moult perverses.
Un dieu soloient aorer,
qu'il soloient Ture apeler,
moult l'amoient, moult se tioient,
hommes vis li sacrifioient;
du sanc de l'omme s'arrosoient.
Mes anchiez (auparavant) s'en desgeunoient.
Ja, puisque ils eins feissent,
li uns as autres ne faillissent
de cel sanc lor armes teignoient
et eulx mesmes, quant devoient
aler en ancune bataille,
ou por gaing, ou por vitaille,
plus assur partout aloient
quant de cel sanc a eulx portoient,
que il avoient sacrefié
et a lour dieu tout atouchié.

Mit Dudos Bericht über dem Thôrr dargebrachte Menschenopfer vergleiche man, was das Landnâmabôk von dem durch Thôrôlfr Môstraskeggr diesem Gotte geweihten Hofe erzählt. Daselbst befand sich ein spitzer Stein, Thôrssteinn genannt, auf welchem den zum Opfertode bestimmten Gefangenen der Rücken zerbrochen wurde, daneben lag der Gerichtskreis (dômhringr) in welchem über die dem Opfertode zu weihenden Menschen das Urteil gesprochen ward. Landnâmab. p. 92. 94. Eyrbyggjasaga k. 10. Auch der grausame Brauch heidnischer Vikinge, kleine Kinder in die Luft zu werfen und mit der Speerspitze wieder aufzufangen (henda börn â spiôta oddum) ist ein um Kriegsglück dargebrachtes Menschenopfer. S. Keyser Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen §. 21. S. 103. Jener Dômhringr wiederum darf mit des Tacitus Aussage (Germania 7) zusammengehalten werden: Ceterum neque animadvertere neque vincire, ne verberare quidem nisi sacerdotibus permissum, non quasi in poenam nec ducis jussu sed velut Deo imperante, quem adesse bellantibus credunt.

1) Styrbjörnsþattr k. 2.

les neben Mars als einen germanischen Gott[1]). Vor dem Kampf mit Germanicus auf der Idisenwiese versammeln sich die zu Armin stoſsenden Stämme in einem diesem Hercules heiligen Haine[2]). Wenn sie in die Schlacht ziehen wollen, besingen sie ihn als den ersten aller tapferen Männer[3]). Mit seltener Einmütigkeit haben die neueren Mythenforscher in diesem Hercules Thunar erkannt[4]), der als Drachenkämpfer dem Besieger der Lernäischen Hyder, der schon in der Wiege Schlangen erwürgte, als Hammerträger dem keulenschwingenden Zeussohn[5]), als Dursenbekämpfer dem Töter der Gêr-

1) Germania 9.
2) Annal. II, 12.
3) Germania 3.
4) Müllenhoff, De antiquissima Germanorum poesi chorica S. 7. 12. 15 fgg. C. Zeuss, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme S. 25. W. Müller, Altd. Religion S. 44. 241. 242. Versuch einer mythol. Erklärung der Nibelungens. S. 143. Simrock, Handbuch der D. Myth. S. 294 fgg. H. Rückert, Culturgesch. des D. Volkes 79. 180. Vergl. Myth.[2] 338. In Bezug auf den von Grimm und Andern über den Ausdruck vir erhobenen Zweifel bemerkt Müllenhoff, De poesi chor. 16 sehr richtig: „Neque quoniam Hercules primus omnium virorum fortium dicitur eum heroem fuisse quisquam affirmare poterit, nisi qui, si quis Venerem omnium mulierum formosissimam dixit, eam quoque heroina habebit. Sed etiam Grimmius eum inter heroes nostros posuit, quod non solum aperte Taciti verbis cap. 3. repugnat, verum etiam vir doctissimus non considerasse videtur id quod satis notum est, Herculem apud Italos et Romanos non heroem ut apud Graecos, sed deum et quidem antiquissimum et nobilissimum fuisse.“ Wir fügen hinzu, dass Thôrr in der Edda mit demselben Worte, das Tacitus gebraucht, Wagenmann vagnaverr (ags. ver, alts. altfr. ahd. wër = lat. vir, skr. vîra) genannt wird und dass des Römers primus fortium virorum sich wörtlich in Thôrs Beinamen Einheri (d. i. der Held κατ ἐξοχήν) wiederfindet.

5) Im dänischen Glauben muss Thôrs Hammer fast durchweg als Keule (clava) gedacht sein, da Saxo nicht allein dem Gotte selbst dieselbe im Kampf gegen Höðr beilegt, sondern auch alle Hypostasen Thôrs in der dänischen Heldensage diese Waffe, die sich noch deutlich als Donnerwaffe kundgiebt, tragen. S. Uhland, Mythus von Thôrr S. 192 fgg. Die gleiche Darstellung zeigt das „sceptrum,“ welches nach Adam von Bremen cap. 233 Thôrs Bild im Upsalatempel führte, sowie jenes noch unerklärte „refði gullbûit“ (ein längeres Messer nach Weinhold, Altnord. Leben S. 201), welches Thôrs Statue in Throndheim in der Hand hatte (Heimskringla, Ôlafs Tryggvasonars. c. LXXVI). Interessant ist die Bemerknng, dass nach A. Cunningham (The Bhilsa Topes. Pl. XXXIII. fig. 7 fgg.) die indischen Könige eine Nachbildung von Indras goldenem „thunderbolt“ als Scepter trugen. Eine authentische Nachbildung dieses Donnerkeilscepters nach den ältesten Monumenten s. bei Weiſs, Handbuch der Kostümkunde I, S. 491. Fig. 204, d. Die Berechtigung unsere Deutung des taciteischen Hercules wesentlich auf sein

youès und anderer Riesen der hellenischen Sage sehr ähnlich sah und daher von den römischen Soldaten und Colonisten an den deutschen Grenzen bei oberflächlicher Bekanntschaft mit seinem Mythus leicht für Hercules erklärt werden konnte. Wie nahe diese römische Uebersetzung lag, sehen wir daraus, dass im Orient der Thunar entsprechende Verethragna (der Vṛitratöter) ebenso durch Hêrâklês verdollmetscht wurde, und in der Tat gehört Hêrâklês-Hercules (insoweit seine Mythe indogermanisch ist) demselben Gedankenkreise und demselben Urmythus an, wie Indra und Thunar.

Sehen wir demnach Thunar wie Indra vor dem Kampfe angerufen und als leuchtendes, nachahmungswertes Vorbild (primum fortium virorum) gepriesen, so bietet eine weitere Nachricht bei Tacitus eine beachtungswerte Parallele zu der oben aus Sâmavêda I, 4, 1, 5, 6 angeführten Stelle. Der römische Geschichtsschreiber berichtet, nachdem er so eben von der Gottheit gesprochen, die sie in den Schlachten gegenwärtig glauben: „Auch tragen sie Göttersymbole und Attribute mit in die Schlacht, die sie aus den heiligen Hainen hervorholen (effigiesque et signa quaedam detracta lucis). Was aber

---

Attribut die Keule zu stützen, geht aus der weiten Verbreitung römischer Statuetten grade des keulentragenden Hercules in ganz Deutschland hervor. Denn ganz übereinstimmende echte Bilder dieser Art fanden sich nicht allein in den Römerlagern von Xanten und Strafsburg (s. Hauben und Fiedler, Denkmäler von Castra Vetera und Colonia Trajana. Xanten 1839. Taf. XXVII, 4. Caylus, Recueil d'antiquités tom. III. p. LXXXVIII. f. 1 und pag. 324. Dorow, Denkmäler alter Sprache und Kunst II, 92. tab. II, 2, a. b.), sondern auch im Taunusgebirge (Dorow a. a. O. S. 91), bei Wien, im Bette der Spree bei Bautzen (s. Klemm, Handbuch der germ. Altertumsk. S. 355. No. 2. 3) u. s. w. Die weite Verbreitung dieser römischen Idole macht zum mindesten wahrscheinlich, dass der Germane in dem Keulenträger das Bild einer einheimischen Gottheit wiederzuerkennen glaubte. Römische Bildwerke, wie den zu Azébrulé a. d. Loire gefundenen Wagen, auf welchem drei Amoretten mit 2 Ziegenböcken fahren (s. Dorow, Opferstätten und Grabhügel tab. XVII, 1) hätte der Nordgermane unzweifelhaft auf Thôrr, Thiâlfi und Röskva gedeutet — safs doch auch im Tempel zu Mæroe Thôrs Bild auf einem prächtigen Wagen mit 2 Böcken davor (Ôlafs Tryggvasonars. Skalth. II, 24) — wie sollten nicht jene Herculesbilder die Vermutung begründen, dass der Germane sie durch Handel erwarb, um ein Bild des Keulenschwingers Thunar zu haben?

vorzugsweise zur Tapferkeit antreibt, nicht das Ungefähr oder zufälliges Zusammentreten bildet eine Schar oder einen Keil, sondern Familien oder Sippschaften" (non fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates). Dieselbe Art der Aufstellung nach Verwandschaften erfolgte im Grofsen, wenn mehrere Stämme gemeinsam kämpften. Claudius Civilis stellt in seiner ersten Schlacht gegen die Römer die Canninefaten, Friesen, Bataver, jeden Stamm besonders in Keilform auf (propriis cuneis componit)[1]. Unter den von Priestern aus dem Haine (vergl. Thôrslundr, Thôrslöf oben S. 139) geholten Göttersymbolen und Attributen werden Thunars Bock und Hammer die Hauptrolle gespielt haben. Wie tief es in Thunars Cultus begründet war, dass grade die in die Schlacht ziehenden *Geschlechter* ihm Loblieder sangen, ihn unter Vortragung seiner heiligen Symbole mit feierlichem Chorreigen priesen, habe ich in meinem Aufsatz „Sif, Sippia[2]" auseinanderzusetzen gesucht.

ζ) Indra wurde als Jüngling gedacht. „Denn grofs ist deren Opferstofs, hehr der Gesang, die Keule breit, denen Indra der Jüngling Freund. Kampflos fürwahr gewinnt im Kampf der Held durch seine Kraft den Schatz, welchem Indra der Jüngling Freund[3]." „Der Städtezerstörer, Jüngling ist, der weise übermächtige Indra, gezeugt der Werke Allbesitzer, Donnerer vielgerühmt[4]." „Die Maruts singen einen Sang schönsingend; gepriesen wird der hehre Jüngling Indra." Daneben heifst Indra aber auch uralt (sthavira = senex) s. o. S. 225. Die erstere Vorstellung fliefst aus Indras Natur als Kraftgott s. oben S. 126, die andere aus der Vorstellung, dass er älter

---

1) Tac. histor. IV, 16. vergl. 77. Caesar de bell. Gall. I, 51. Vergl. meinen Aufsatz Sif, Sippia Zeitschr. f. D. Myth. II, 330 fgg. und Müllenhoff, De poesi chorica S. 12.

2) Zeitschr. f. D. Myth. II, 331 fgg. Vergl. Müllenhoff, De poesi chorica S. 13.

3) Sâmav. Benf. II, 5, 2, 21, 2, 3.

4) Ibid. II, 4, 2, 2, 8.

5) Ibid. II, 5, 2, 1, 9.

als die andern Götter sei. So heifst er Ṛigv. Langl. II, 2, 1, 1 fgg.: „vor den andern Unsterblichen geboren, die er mit Kraft geschmückt hat."

ζζ) Thòrr erschien dem Styrbjörn als rotbärtiger Jüngling, ebenso dem Òlafr Tryggvasonr [1]. Andererseits nannte man ihn Atli Väterchen, Goldgubbe („goldgubben åker" der gute Alte fährt, sagt man in Schweden beim Gewitter) und in einer deutschen Sage tritt Thunar als Greis mit langem weifsen Barte auf [2].

η) Gleich nach seiner Geburt zieht Indra gegen die Dämonen aus. „Kaum war Çatakratu geboren, so sagte er zu seiner Mutter: was sind das für furchtbare Schreie, die man hört? Es sind, sagte sie, Aurṇavâbha und Ahiçuva. Mein Sohn möchten sie von dir besiegt werden [3]." Zur Hilfe herbeigerufen kommt Indra aus der Ferne mit der Schnelligkeit des Blitzes herbei. „Komm zu uns Indra aus der Ferne, du bist nicht da, wie zu dem Opfer ein Heldenfürst, zur Burg ein König, Heldenfürst [4]." „Komm zu uns aus ferner Gegend mit deinen beiden Rossen [5]." „Gleich kommt er, sowie er nur hört, mit tausend Hilfen auf unser Gebet [6]."

ηη) Thòrr war nach Osten gezogen Riesen zu töten (þôrr var farinn î austrvega at berja tröll). Inzwischen kommt der Jötunn Hrûngnir nach Vallhöll und belästigt die Âsen. Als den Âsen sein Uebermut zum Ueberdruss wird, da nennen sie Thôrr. Sogleich kommt Thôrr in die Halle und schwingt den Hammer, er ist sehr zornig und fragt, wer gestattet habe, dass hundertweise Jötune dort trinken dürften. (En er Âsum leiddist ofrefli hans þâ nefna þeir þôr, þvî næst kom þòrr î höllina ok hafði uppi â lopti hamarinn ok var allreiðr) [7].

1) Fornmannasög. II, 182.
2) Seifart, Sagen von Hildesheim No. 6. S. 8. vergl. S. 176. Zeitschr. f. D. Myth. II, 305 fgg. III, 394.
3) Ṛigv. Langl. VI. 5, 10, 1.
4) Sâmav. Benf. I, 6, 2, 3, 3.
5) Ṛig. Langl. V, 8, 2, 3, 6.
6) Ṛigv. Rosen XXX, 8.
7) Skâldskaparm. cap. 17. Sn. E. I, 272.

In der Oegisdrecka schmäht Loki den auf der Ostfahrt abwesenden Thôrr und sein Weib, die Sif und im nämlichen Augenblick beben alle Berge, und Thôrr tritt in den Saal, Loki mit dem Hammer bedrohend[1]). — In dem norvegischen Märchen von Lillekort und Lillevaker einer Variante der S. 216 besprochenen Ueberlieferungen scheinen beide Züge, welche wir unter η. von Indra berührten, Analogien zu finden. Eine Frau gebiert einen Knaben, der sich König Lavring nennt und gleich nach der Geburt sich mit einem Schnappsack und Essen für ein paar Tage auf den Weg macht. Kaum ist er fort, so gebiert die Frau noch einen zweiten Knaben Lillekort, der ebenso gleich nach der Geburt sich in der Stube umhersieht, nach seinem Zwillingsbruder fragt und diesen zu suchen auszieht. Er holt diesen ein, später trennen sie sich. Lillekort zieht nach Osten, erwirbt ein Schwert, das eine ganze Kriegsmacht niedermetzelt, ein Schiff, das über Süfs- und Salzwasser, über Berge und tiefe Täler geht (vgl. Thôrs Schiff S. 147, sowie Freys Skiðbladnir), endlich die Kunst hundert Lasten Malz auf einmal zu verbrauen (vgl. Thôrs Beziehung zur Brauerei S. 101 fgg.). Er fährt auf seinem Schiff durch die Luft zu einem Königshof, wo er am Donerstagabend die Königstochter von drei Trollen befreit, die unter dem Rufe „Feuer“ mit Eisenstangen nach ihm schlagen, während er unter dem gleichem Ruf „Feuer“ mit seinem Zauberschwert ihnen die Köpfe abschlägt. Aus den Trollschiffen nimmt er goldene und silberne Fassreifen und viele andere Schätze. Ein Anderer stellt sich als Befreier der Jungfrau an, bis nach geraumer Zeit Lillekort sich als solchen zu erkennen giebt und den falschen Bräutigam dem Tode überliefert. Eine zweite Tochter des Königs ist von einem Meertrollen geraubt und wird unter dem Wasser gefangen gehalten. Lillekort zieht dahin, braut dem Riesen hundert Lasten Bier auf

1) Oegisdrecka 55 fgg.

einmal, von dessen starker Würze der Troll und sein ganzes Geschlecht sogleich getötet werden (indem Thôrr den himmlischen Met im Braukessel S. 103 bereitet, den Regen niederströmen macht, sinken die Dämonen tot zusammen). Da Lillekort mit der so befreiten Königstochter heimziehend in Verlegenheit ist, welche der beiden Schwestern er heiraten soll, ruft er dreimal mit lauter Stimme seinen fernen Bruder König Lavring bei Namen. Da steht derselbe *plötzlich* vor ihm [1]), und ist bereit eine der beiden Jungfrauen zur Gemahlin zu nehmen.

ϑ) Dem Indra wurde auf Bergen und in Wäldern geopfert. „Als (der Brahmane) von Berg zu Berg stieg und das schwere (Opfer-)Werk unternahm, erkannte Indra seinen Vorsatz, mit der Schar (der Maruts) kam der Wunscherfüller [2])“ „Im Walde wird er von seinen Verehrern gepriesen den Sterblichen seine Macht offenbarend [3]).“ „Am Abhange der Berge und an der Ströme Verbindung ist (Indra) der Weise durch Opfer gezeugt [4]).“

ϑϑ) Dass auch Thunar auf Bergen und in Wäldern verehrt wurde, geht aus den Ortsnamen Donnersberg (Thunoresberg, Thuneresberg, Donnersperch), Donnerkaute, Donnerbühel, Thôrsklint [5]), Thôrsbjerg, Thôrsbjörg, Thôrslund, Thôrslöf, Donnermark hervor. Aus einem heiligen Haine des Hercules zogen die Hilfsvölker Armins in die Schlacht von Idisiaviso. Thôrs Mutter selbst heifst Fjörgyn (= goth. fairguni, althd. virgunia) Waldgebirg eine mythische Verwandschaft, welche erst verständlich wird, wenn wir ihre Entstehung in einer Zeit suchen, in welcher noch die Vorstellung vom himmlischen Wolkenberge, aus dem der Blitz hervorbricht, in vollem Mafse wach und lebendig war.

ι) Bei den Tieropfern der Brahmanen spielt der Opfer-

1) Asbjörnsen und Moe No. 24. Bresemann S. 159 fgg.
2) Ṛigv. Rosen X, 2.
3) Ibid. LV, 4.
4) Sâmav. Benfey 1, 2, 1, 5, 9.
5) Myth.[2] 155. Lex. myth. 922.

pfeiler yûpa eine grofse Rolle. Dieser yûpa wird in den Brahmaṇas mit dem Blitze verglichen. Achtkantig muss er sein, wie der Blitz mit 8 Zacken. Und wie dieser von dem Gotte auf denjenigen geschleudert wird, der ihn anfeindet, so steht der yûpa da zum Verderben des Feindes und den Feinden ist es unlieb zu sehen, wie der, dem sie übelwollen, durch Aufrichtung des yûpa zum Opfer sich anschickt. Man salbte den Pfeiler mit geklärter Butter unter Absingung alter dem Ṛigvêda entnommener Strophen, welche gröfstenteils im Metrum Trishṭubh, einer dem Indra vorzugsweise heiligen Versart verfasst waren. „Elfsylbig, heifst es, ist die Trishṭubh, die Trishṭubh ist Indras Donnerkeil, so vollbringt mit diesen Versen als Indrawerkzeugen das heilige Werk, wer solches weifs [1].“

u) Ohne bei dem Mangel eingehender Untersuchungen über germanische wie ostarische Cultusgebräuche Verwandschaft suchen zu wollen, kann ich nicht umhin, auf einige ähnliche Züge im Thôrsdienst hinzuweisen. Woher J. Grimm, Myth.[2] 107 die Notiz nimmt, dass es in Schweden Thôrssäulen gegeben habe, weifs ich nicht [2]. Es ist aber allbekannt, dass die Säulen des Hochsitzes (öndvegi), des heiligsten Platzes im Hause nach dem Herde, Thôrr geweiht waren und an ihrem oberen spitzzulaufenden Ende meistens das Bild des Gottes trugen. Die isländischen Landnahmemänner brachten diese Säulen meistens aus der norvegischen Heimat mit und warfen sie bei Annäherung an die Küste ins Meer, damit ihnen Thôrr die Stätte zum Anbau weise. Dafür galt die Stelle, wo die Balken ans Land trieben. Manche Isländer die ein Haus bauen wollten, opferten Thôrr, damit er ihnen unter dem Treibholz Öndvegissäulen schicke [3]. Hiemit steht nun offenbar im Zusammenhang, dass im deutschen Aberglauben häufig die Ständer der Haustür in bedeutsamer Verbindung mit den

1) Roth, Nirukta XXXIV fgg.

2) Wenn er damit nicht etwa den Thore lång von Skeningen (bei Olaus Magnus, Hist. gent. septentr. cap. XIV, 15) meint.

3) S. die Zusammenstellung darüber bei Weinhold, Altnord. Leben S. 221.

verschiedensten Thunarsymbolen auftreten (S. 16 Anm. 7; 24 A. 4. 8; 25 A. 3; 34 fgg.; 132). Dass der Hochsitz und die Tür des Hauses dem Gotte geweiht waren, der segnend über Haus und Heim der Menschen waltete, S. 131 fgg., ist begreiflich, dass aber grade die Säulen in den angeführten Gebräuchen in den Vordergrund treten, verrät Zusammenhang mit uralten noch nicht genugsam aufgehellten Anschauungen, welche weiterer Untersuchungen in hohem Grade wert scheinen. Jene Salbung des yûpa mit geklärter Butter erinnert an die Salbung des nordischen Götterbildes (s. oben S. 23).

κ) Dass dem Indra der Kukuk geheiligt war, habe ich Zeitschr. f. D. Myth. III, 218 fgg. 395 darzutun gesucht, aber auch die Bedenken nicht verschwiegen, welche noch gegen das Alter dieser Vorstellung obwalten. Den Widder lernten wir o. S. 63 als Indras Tierverwandlung kennen. Von Indra ist nochmals zu erwähnen, dass die Vêden ihm gewaltige, goldene Kinnbacken zuschreiben. Eben solche führt der zuweilen bockgestaltige (s. oben S. 165) Vṛitra und eine Vêdenstelle besagt, Indra habe Blitz gegen Blitz mit ihm kämpfend den Donner seiner Kinnbacken vernichtet. Das Geräusch der Kinnbacken bedeutet also den Donner, die Kinnbacken selbst sind der Blitz, wie Agni, Heimdallr und Perkun goldzahnig heifsen. Vergl. oben S. 125.

κκ) Dem Erweise, dass der Kukuk Thunar geweiht war, habe ich einen Aufsatz Zeitschr. f. D. Myth. III, 209—298. 309. 395—408. 413 gewidmet. In Bocksgestalt tritt Thunar in den Umzügen der Bauern um Weihnachten als Klapperbock oder Julebock auf. Auf der Insel Usedom ziehen nämlich zur Weihnachtszeit der Schimmelreiter (Wôdan), ein in Erbsenstroh gehüllter Mann und einer mit dem Klapperbock in den Dörfern umher die guten Kinder belohnend, böse bestrafend. Dieser Klapperbock ist eine Stange, worüber eine Bockshaut gespannt ist mit daran befindlichem hölzernem Kopf, an dessen unterer Kinnlade eine Schnur befestigt ist, welche durch

die obere und den Schlund läuft, so dass, wenn der Tragende daran zieht, die beiden Kinnladen klappernd zusammenschlagen[1]). Dieser Umzug ist das Ueberbleibsel eines alten Chorreigens, durch welchen man sich vergegenwärtigte, wie die höchsten Gottheiten der Erde und den Menschen nahen und bei der Zunahme des Lichtes im Wintersolstig segnend die Gewissheit des wiederkehrenden Sommers bringen. Neben Wôdan, Frikka, Frau Holle, Gôde und Bertha tritt nun Thunar in dieser Zeit auf, so in den 3 Donnerstagnächten (Klöpfleinsnächten, Anklopfete, Bosnächten u. s. w.) als Pelzmarte in Erbsenstroh gehüllt und wirft Erbsen an die Fenster; im Drömling als Reiter (s. oben S. 123) in rotem Mantel in Begleitung eines in Erbsenstroh gehüllten Burschen der der Bär heifst (Björn d. i. Bär ist Thòrs Beiname[3]). In England warf man Thunar Eichhörnchen ins Weihnachtsfeuer[4]), wie in Deutschland ins Osterfeuer[5]). Somit wird auch der Klapperbock ein Abbild des in Bocksgestalt umziehenden Thunar (effigies, forma capri, vergl. Tac. Germ. c. 7. 45) sein. Nun machte bereits Kuhn darauf aufmerksam, dass bei dem Klapperbock jener dem Indra zugeschriebene Kinnbackendonner wiederkehrt[6]).

λ) Indra war Todesgott. Er nahm die Seelen der Gestorbenen bei sich auf, ein Gedanke der sich schon darin ausspricht, dass die ihn begleitenden Maruts Geister abgeschiedener Menschen sind. Die Seelen der tapferen Männer weilen bei ihm im leuchtenden Himmel. „Du bist der Schützer des durch ruhmvolle Helden glänzenden Himmels[7]).“ „Wer, o Indra, du Quell des Guts, bewältigt mich, welch Sterblicher? Der Glaub' an dich, Schatzrei-

---

1) Kuhn, Nordd. Sagen S. 403. No. 126.
2) Meier, Schwäb. Sagen 457. 459. 460. 465.
3) S. Zeitschr. f. D. Myth. III, 145.
4) Siehe Rob. Forby, Vocabulary of East-Anglia. London 1830. II, 420.
5) Wolf, Beiträge I, 74.
6) Hagens Germania VII, 433.
7) Ṛigv. Rosen LII, 13. Vergl. Kuhn, Zeitschr. f. D. Altert. V, 489.

cher, führt zum Paradies (dyaus der leuchtende Himmel), der Kräftige will spenden Kraft [1])." Die spätere epische Poesie der Inder hat diese Vorstellungen weitergebildet und bunt ausgeschmückt. Die Helden gelangen in Indras Paradies (svarga d. i. der schönglänzende leuchtende Himmel = dyaus von su schön und arj glänzen). In diesem Paradies blühen 5 himmlische Bäume (Mandâra, Pârijâtaka, Santâṇa, Kalpavṛiksha, Haricandana). Unter dem Schatten dieser Bäume geniefsen die Seligen die ungetrübte Freude des Amṛita. Im svarga liegt Indras Königsburg Amarâvatî d. i. die Unsterbliche sowie sein Lustgarten Nandana d. i. der Erfreuer. Hier umgeben ihn himmlische Tänzerinnen die Apsarasen und Sänger die Gandharvas. Jene 5 Bäume sind nur Vervielfältigungen eines schönbelaubten Baumes, unter welchem nach den ältesten Vêdenhymnen Yama der Totengott mit den Seligen im Reiche des Varuṇa d. i. hinter dem Wolkengewässer weilt (davon weiter unten). Da Yama in alten Vêdenhymnen mitunter dem Agni oder Indra identificiert erscheint [2]), folglich diesen Göttern sehr nahe stehen muss, so ergiebt sich, dass schon die Urzeit den Gewittergott unter denjenigen Göttern kannte, welche an der Spitze der Seligen in einem Lichtlande hinter dem Wolkengewässer, oder in diesem thronten. Aus letzterem sind die Apsarasen, d. h. die alten Apas, der Baum Pârijâtaka s. oben S. 197 und andere Figuren des späteren Indraparadieses hervorgegangen.

λλ) Die nordische Mythologie lässt zu Thôrr nach dem Tode die Seelen der Knechte kommen [3]). W. Müller hat aber bereits erwiesen, dass dies nur eine spätere Einschränkung ist [4]), und in der Tat fand sich auf einem Runenstein zu Rue in Telemarken eine Inschrift, in welcher ein gewisser Ogmund (Ogmol) „Thôrr den allwaltenden Âsen"

1) Sâmav. Benfey I, 3, 2, 4, 8.
2) Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 448 fgg.
3) Harbarðsl. 124.
4) Altdeutsche Religion S. 247.

bittet seine Seele aufzunehmen[1]). Thôrôlfr Môstrarskeggr weiht den bei seinem Thôrshof liegenden Heiligenberg Helgafjäll so, dass kein Unreiner, Ungeweihter (ûþveiginn) seinen Blick dahin wenden darf, kein Mensch und kein Tier darf auf demselben getötet werden. Thôrôlfr aber und seine Freunde glaubten, in diesem Berge würden sie nach ihrem Tode wohnen[2]). Selthorir und die Seinigen hofften nach ihrem Tode in den Felsberg Thôrisbjörg versetzt zu werden[3]), Kraku-Hreidur hofft im Mælafjäll zu hausen[4]). Da nun im Norden auch sonst die Vorstellung sehr häufig ist, dass die Seelen im Berge wohnen[5]) und „in den Berg gehen" in Skandinavien wie Deutschland ein symbolischer Ausdruck für Sterben ist[6]), von Thôrr aber noch in Schweden die Rede geht er wohne im Berg[7]), worauf sich der Ausdruck „at locka till Thôrs i fjäll," zu Thôrr in den Berg locken bezieht[8]), so ist es nach dem was wir über die Bedeutung des Berges in unserer Mythologie oben S. 182 erkannten klar, dass man sich Thôrr in älterer Zeit mit den Seelen in dem Wolkenfels sitzend dachte, gradeso wie die Geister des wilden Heers, die ja auch Thôrs Begleiter sind, nach S. 95 ebendaselbst weilen. Wenn es uns nun weiterhin gelingt nachzuweisen, dass man sich im germanischen Altertum als Aufenhalt der Seelen bald die Wolkenschicht, bald ein dahintergelegenes himmlisches Lichtland vorstellte, so wird die Vermutung nicht unbegründet sein, dass Thôrs Himmel Bilskîrnir s. oben S. 2 ursprünglich ein dem dyaus entsprechender lichter Seelenwohnsitz war[9]).

---

1) Lund, Beskrivelse over Tellemarken 1785 p. 251. Lex. myth. 926.
2) Landnâmab. II, 12. Eyrbyggjasaga 4.
3) Landnâmab. II, 5.
4) Landnâmab. III, 7.
5) S. W. Müller, Altdeutsche Religion S. 396.
6) Simrock, Handbuch der D. Myth. 366.
7) Vergl. Afzelius übersetzt von Ungewitter II, 162.
8) J. Grimm, Namen des Donners S. 18. Afzelius a. a. O.
9) Jener Name von Indras Himmel svarga soll nur einmal in den Vêden vorkommen. Er kann darum doch alt sein als Ausdruck für den Himmel überhaupt und es wird erlaubt sein damit das niederl. zwerk Himmel

Nunmehr werden wir nicht mehr voreiliger Kühnheit geziehen werden können, wenn wir auf Grund der voranstehenden Untersuchungen für bewiesen erachten, dass die beiden Götter Indra und Thunar auf eine vor der Sprachtrennung vorhandene Grundgestalt zurückgehen, welche bereits einen grofsen Teil der von Indra wie Thunar und Thôrr geglaubten Wesensseiten und der an sie geknüpften Mythen in sich vereinigte. Dem scheint nun die Beobachtung zu widersprechen, dass Indra ein speciell indischer Gott ist, der erst in jener Zeit aufzutreten beginnt, als der grofse mit Zarathushtras Reformation endende baktrische Religionskampf gegen die ostarischen Stammesgenossen entbrannte. Als die ältesten Gottheiten des Vêda sind unzweifelhaft Agni, Varuṇa und Trita zu bezeichnen, welche während des Aufenthaltes der Inder im Penjab immer mehr zurücktraten und Indra Platz machten, der bald zur Geltung eines Götterkönigs erwuchs. War aber auch vielleicht der Name Indra, so wie jedenfalls die Würde des Gottes als Fürst der Dêvas neu, so muss dennoch das Wesen desselben alt gewesen sein und bereits vor der Trennung der Iranier und Inder religiöse Verehrung genossen haben, wennschon wahrscheinlich unter anderer Benennung. Jene die ganze Fülle der alten Natursymbolik entfaltende neue Form Indras als Götterherscher wurde von den nach ethischer Religion strebenden Baktriern aus Hass verketzert und zu einem bösen Diw Añdra oder Aiñdra gemacht; die alte von dem indogermanischen Urvolk und somit auch von dem Zendstamme vor der Trennung geglaubte Gestalt des Gottes als Dämonentöter sahen wir dagegen S. 226 noch bei demselben als einen guten Genius Verethragna = Vṛitrahan erhalten. Da dieser Name mehrfach als Beiname Traêtanos = Traitana, Trita im Avesta auftritt,

---

zusammenzustellen, um so mehr da jenes su bei den Germanen auch in goth. suti-s, nhd. suefs, griech. ἡδύς, sanskr. su-ad-u „schön zu essen“ von su und ad sowie in su-istar die schön Stellende, schön Ordnende erhalten ist. Hängt mit diesem zwerk alts. giswerc nnd. dunnerschwerk = Gewölk zusammen, so zeigt sich uns darin wieder, wie oben, die Einschränkung des himmlischen, lichten Seelenwohnsitzes auf das Local der Gewitterwolke.

16

darf man vielleicht schliefsen, dass Trita der altindogermanische Name jenes Gottes ist, von welchem Indra die meisten Wesensseiten überkam; des Gottes, in welchem wir auch Thôrs und Thunars Grundgestalt anzuerkennen haben. Die Erledigung dieser Frage dürfen wir getrost unsern gelehrten Zend- und Vêdenforschern M. Haug und R. Roth überlassen, von denen wir in nicht allzu langer Zeit tiefgreifende Untersuchungen über die Religionsgeschichte unserer asiatischen Stammgenossen zu erwarten haben [1]).

1) Kuhn hat den Indra in unserm Wuotan wiederfinden wollen, Zeitschr. f. D. Altert. V, 485. Nordd. Sagen S. 490. Er stützt seine Ansicht 1) auf Wuotans Herrschaft über das wütende Heer, d. i. die Maruts; 2) seine Verbindung mit den Rossen, und ihm wie Indra gebrachte Pferdeopfer; 3) auf Ôðins mit Indras Svarga übereinstimmende Vallhöll. Aber der erste Punkt beweist nichts, da die Maruts in keiner näheren Beziehung zu Indra stehen, wie zu Rudra, von dem wir beweisen werden, dass er wesentlich in unsern Wuotan sich wiederfindet. Das Doppelverhältnis der Maruts zu Indra und Rudra steht also vollkommen dem Doppelverhältnis des wütenden Heers zu Thunar und Wuotan gleich. Zu 2) und 3) vergl. oben S. 123 und 240. Endlich glaubt Kuhn einen in englischen Mai- und Weihnachtspielen auftretenden Drachentöter Snapdragon oder St. George auf Vôden deuten und mit Indra Vṛitrahan vergleichen zu können. Da aber Wuotan *nie* als Drachentöter erscheint, so wird auch diese Figur durch Thunar oder Freâ (Freyr) zu erklären sein.

II.

Holda und die Nôrnen.

§. 1. Der Marienkäfer.

Der Marienkäfer (coccinella) und Goldkäfer (chrysomela) waren im germanischen Heidentum von uralt religiöser Weihe umgeben, ihre mannigfachen Benennungen werden fortwährend unter einander vertauscht, so dass ihnen ein und dieselbe mythische Bedeutung zugeschrieben werden muss. Sie teilen dieselbe noch mit dem Maikäfer (scarabaeus melolontha), der zwar unter dem Volke andere Namen führt, aber mit denselben Liedern wie sie angerufen wird. Jene Benennungen der coccinella und chrysomela reizen nach verschiedenen Seiten hin zur Betrachtung an. Einmal nämlich zeigt sich in ihnen ein durchgehender Vergleich mit anderen Tieren, gradeso wie die Heerschnepfe (scolopax gallinago) auch Donnerziege, Himmelsziege lett. pehrkona kasa, pehrkona ahsis, der Rosskäfer auch Thôrs Widder und Erdochse, der Hirschkäfer Donnerpuppe auch Eichochse heifst (s. o. S. 28. 152) nach dem Bock und dem Ochsen, die gleich jenen Tieren dem Donnergott geweiht waren. Die chrysomela und coccinella werden nun aufgefasst a) als Hühner: Marienküchlein, unserer lieben Frauen Küchlein [1]), hiärguots häunken [2]), Herrgotts Hühnchen, der liebe froue henje [3]), sunnekiken (Sonnenhühnchen) [4]), Gold-

1) Popowitsch S. 212. Schmidt, Schwäb. idiotic. 275.
2) Woeste, Volksüberlieferungen S. 4.
3) Albert Schott, Deutsche in Piemont S. 297.
4) Myth.[2] 658.

hähnchen, in Graubünden la gallina del Signore [1]), holländ. lieven heershantje [2]), dän. Marihöne, vorherreshöne, in Westgotland gullhœna, bei den Inselschweden auf Worms Gêshêna (Jesuhuhn) [3]); b) als Kühe: Frauenkühle [4]), Hergottenkühle [5]), Herrgottskühlein, Herrgottsöchslein, Marienkühchen, Marienkälbchen, Herrgottskälble, Sonnenkuh [6]), Buköken, Sonnenkalb, Sunnenkalf, Mânkalf (Mondkalb) [7]), engl. ladycow, cowlady, cushacowlady [8]); franz. vache à Dieu; span. buei de Dios; russ. božija korowka (Gotteskühlein) ist vorzugsweise, böhm. boží kravka nur für die chrysomela im Gebrauch. Von den Lithauern wird ein kleiner roter Käfer ohne Punkte das Herrgottsvögelchen, dewo jautis Gottesochse genannt [9]). Auch den indischen Namen der coccinella Indragôpa der ursprünglich bedeutet „Indra zum Kuhhirten habend" wäre man berechtigt auf dieselbe Vorstellung zu beziehen, wenn wir seines Alters versichert wären, so aber ist er erst aus einer Zeit überliefert, in welcher gôpa den alten Sinn fast gänzlich verloren hatte und zum Ausdruck für Schützling im Allgemeinen erweitert war; c) als Ross: in Plön heifst die coccinella marspêrt, „uns herrgott sîn best pêrt" [10]), in Danzig die chrysomela Herrgottspferdchen; franz. cheval à Dieu und cheval de Dieu [11]); d) als Schaf: Gotteslämmlein, Gottesschäfchen, Muttergotteslämmchen, Lûrelûrelämmken [12]); den Lithauern führen die Heerschnepfe und der Marienkäfer denselben Namen, Dewo ozys, Dewo ozelis, Perkuno ozys, Dangaus ozys (Gottes-, Perkunas-,

1) Leonhardi, Bündner Vierteljahresschrift 1849, 48b.
2) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 174.
3) Russwurm, Eibofolke II, §. 308. S. 122.
4) Meier, Kindersagen aus Schwaben S. 22. No. 74.
5) Blumer-Heer, Canton Glarus 214.
6) O. Lenz, Gemeinnützige Naturgeschichte. Gotha 1836.
7) Simrock, Kinderbuch² S. 141. No. 555.
8) Notes and queries IV, 53.
9) Schwenck, Slavische Mythologie S. 70.
10) Müllenhoff, Sagen S. 509. No. LVI, 1.
11) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 174.
12) Franz, Geistl. Liedertexte 1853, 151. Aus der Gegend von Halberstadt.

Himmelsziege)[1]; e) als Katze: in der Elbmarsch heifst die coccinella septempunctata Maikatt[2]); f) als Mücke: Herrgottsmückel, Fliegewäppchen, ladyfly. Hiezu kommen nun noch allgemeinere Benennungen als: Marienkäfer, Liebegottschäberli, Herrgottsvöglein, Herrgottsvögele, Sonnevögele, Himmelstierchen, Goldvogel, ladybird, bête à Dieu, bête de la vierge, Sunnwendkäfer im Pinzgau u. s. w.[3]). Ohne vorerst weitere Folgerungen daraus ziehen zu wollen können wir nicht umhin zu bemerken, dass die verglichenen Tiere Huhn, Kuh, Schaf, Ross, Katze solche sind, welche auch als Symbole der Wolken oder des Gewitters dienen[4]), und dass wir wenigstens von den Kühen und Katzen bisher nachwiesen, dass sie ebenfalls als Gestalten der Elbe oder himmlischen Wasserfrauen (Âpas) gedacht wurden (vergl. oben S. 78 fgg.).

Eine andere Seite der Benennungen unserer Käfer, welche Beachtung verdient, ist die klar ausgesprochene Beziehung zur Sonne, zum Monde, zum Himmel oder zu einer göttlichen Persönlichkeit: Sonnevögele, Sünnenkind[5]), Sonnenkuh, Sonnenkalb, Sunnenkalf, Sunneschînken[6]) (Sonnenscheinchen), Mânkalf, Himmelstierchen. Den Böhmen heifst die coccinella sluníčko d. i. Sonnchen[7]). Andererseits: Unserer lieben Frauen Küchlein, der liebe froue henje, Muttergotteslämmchen, Ladybird, Ladycow, Ladyfly. Marienküchlein, Marienkälbchen, Marien-

---

1) Schwenck a. a. O. Dieses Perkuno ozys entspricht übrigens dem Indragôpa. Auch Freyr, dem bei uns der Käfer geheiligt scheint, führt nach S. 222 auf dieselbe Gestalt, wie Indra, Thunar und Perkunas zurück.

2) Müllenhoff Sagen S. 508. No. LVI, 1.

3) Vergl. im Allgemeinen Myth.[2] 658. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 174. Rocholz, Allemannisches Kinderlied S. 92. Simrock, Kinderbuch[2] 139.

4) S. Zeitschr. f. D. Myth. II, 327; oben S. 102. 4 fgg. 122 fgg. 81. 197. Was die Schafe betrifft s. oben S. 173. Die lichten weifsen Wölkchen am Himmel heifsen uns noch heute Schäfchen. In der Altmark sagt man, beim Anblick solcher kleiner krauser Wölkchen „hûtt hütt de schâper sîne schâpe," oder „de häben is lämmerbunt." Kuhn, Nordd. Sagen S. 455. In Schwaben heifst es von solchen weifsen Wölkchen „Unser Herrgott hütet die Schafe." Meier, Schwäb. Sagen S. 263.

5) Russwurm, Eibofolke II, S. 122, §. 308. Meier, Schwäb. Sagen 223.

6) Woeste, Volksüberlieferungen S. 4.

7) Mitteilung des Herrn Prof. Hanuš in Prag.

käfer, Marihöne, bête à la Vierge u. s. w. Herrgottspferdchen, Herrgottskühle, Herrgottsöchslein, Vorherreshœne, vache à Dieu, Dewo ozys u. s. w. In Schwaben versteht man unter frauachüele die chrysomela, unter herrachüele die coccinella, in Westpreufsen dagegen heifst diese Marienkäfer, Marienwürmchen, dagegen die chrysomela Herrgottspferdchen. Die Castilianer sagen für die coccinella statt des gewöhnlichen Ausdrucks gochinilla „arca de Dios" (caisse de Dieu), die Catalonier statt der sonst bei ihnen gebräuchlichen Bezeichnung pastereta auch „arca de nostro senyor o de la mare de Deu [1])." In Böhmen trägt der Maikäfer den Namen der slavischen Göttermutter Baba. Er heifst babka (junge Baba, Grofsmütterchen).

Da neben Sonnenkuh, Sunnenkalf auch ein Mânkalf (Mondkalb) und Himmelstierchen vorkommt, wird man jene Benennungen nicht auf das Umherfliegen des Käfers im Sonnenschein, sondern nur auf die Vorstellung deuten dürfen, dass seine Wohnung in der himmlischen Lichtregion, in der Nähe der Sonne und des Mondes gelegen sei und diese sinnliche Vorstellung macht schon wahrscheinlich, dass hinter der Jungfrau Maria und dem Herrgott, denen er geweiht erscheint, ein alter heidnischer Gott und eine ihm verwandte Göttin verborgen sind, an deren Stelle in christlicher Zeit der Herr und seine Mutter traten. Noch mehr erhellt dies aus einem schwedischen Namen, der den Käfer als persönliches, vernunftbegabtes, elbisches Wesen auffasst „Jungfru Marias nyckelpiga" (Jungfrau Marias Schlüsselmagd), bei den Inselschweden auf Runoe „nickelpîa," auf Dagoe „Gêswallpîka" (Jesu Hirtenmädchen). Diese Namen erinnern sofort an nordische Göttinnen, wie Freyja, deren Magd Loki in der Thrymsquiða vorstellt, und Frigg, welcher eine göttliche Dienerin Fulla das Schmuckkästchen und die Fufsbekleidung verwahrt. Wiederum heifst die Pflanze satyrium Friggjargras und zugleich Jungfru Marie nykäl, Santa

1) Mitteilung des Herrn Prof. Milá y Fontanal in Barcelona.

Pärs nyckäl, St. Johannis nycklar[1]) (Jungfrau Marias, St. Peters, St. Johannes Schlüssel). Auch die weifsen Frauen der deutschen Volkssage tragen Schlüssel und damit steht der Name der primula veris Schlüsselblume im Zusammenhang (vergl. oben S. 146. 153). Zur Bestätigung dient der altnordische Name der coccinella Freyjuhoena (Freyjas Henne) den J. Grimm, Myth.² 658 und Petersen, Nordisk mythologi S. 351 anführen[2]), sobald dieser Name aufs Neue aus guten und echten Quellen belegt sein wird. Wäre hienach Freyja die Göttin, der der Käfer geheiligt war, so wird unter Jesus, oder dem Herrgott ihr Bruder Freyr verborgen sein, eine Annahme, für welche die folgende Betrachtung stichhaltige Gründe beizubringen im Stande ist.

Freyja teilte die Macht ihres Bruders Freyr. Wie dieser verlieh sie Regen und Sonnenschein[3]) und Fruchtbarkeit der Erde[4]). Wird er als Spender der Liebeslust betrachtet, dem man bei Hochzeiten Opfer brachte[5]), so war Freyja gut in Liebesangelegenheiten anzurufen. Besonderes Wolgefallen fand sie an Liebesliedern (mannsöngr)[6]). Freyr war Orakelgott. Die Throndheimer (þrændir) bezeugten, als Ôlafr Tryggvasonr Freys Tempel bei ihnen zerstört hatte, „dieser Gott habe oft mit ihnen geredet und ihnen das Zukünftige geweissagt[7])." Dem Freyr waren die Rinder heilig, nach ihm heifst der Stier freyr und Kühe zogen seinen Wagen, wenn sein Bild in feierlichem Chorreigen durchs

1) Zeitschr. f. D. Myth. III, 261. Lex. myth. 378.

2) Aus mir unbekannter Quelle (bei Björn sowol, wie in Finn Magnussens Lexicon mytholog. finde ich den Namen nicht).

3) Gylfaginning 24: Freyr ræðr fyrir regni og skini sôlar, ok þar með âvexti jarðar.

4) Freyjas Minne wurde nach der Herröðssaga (Fornaldarsög. III, 233) im Heidentum getrunken, später Marias Minne (Gulathingslagh. Norges gamle love I, 6). Dies geschah „til års ok friðar" um Frieden und Fruchtbarkeit, s. Petersen, Nordisk mythologi 349.

5) Adam. Bremens. gesta Hamaburgensis ecclesiae ponteficum.

6) Gylfaginning 24.

7) Ôlafs Tryggvasonarss. Skaltholt 1699 II, c. 49.

Land gefahren wurde. Freyja wird auch an diesen Kühen Teil gehabt haben [1]).

Bestätigt sich durch Freys sonnenscheinspendende Milde aufs Neue der Zusammenhang des Sonnenkäfers, Sonnenkalbes, der Sonnenkuh mit diesem Gott und seiner Schwester, so tragen die vielfachen an den Käfer gerichteten Lieder deutlich alle Züge in sich, welche wir soeben von dem göttlichen Geschwisterpaar namhaft machten. Diese Lieder finden sich gleicherweise und fast wörtlich übereinstimmend in allen germanischen Ländern, der Käfer muss demnach auch aufserhalb des germanischen Nordens den dem Freyr und seiner Schwester entsprechenden Gottheiten geweiht gewesen sein. Bei Slaven und Romanen scheinen diese Lieder zu mangeln, wenigstens haben aufmerksame Nachforschungen unter Böhmen, Cassuben, Piemontesen und Catalonen bis jetzt kein Stück dieser Art zu entdecken vermocht.

Kinder setzen den Käfer (besonders die coccinella) auf die Hand und lassen ihn von derselben fliegen. Auf Fünen spricht man dabei:

Flœi, Flœi vorherreshœne,	Flieg', flieg Herrgottshuhn,
imorgen bliver det godt veir,	Morgen wirds gut Wetter,
den anden dag lifsaa [2])	Uebermorgen ebenso!

oder Vorherreshœne flyv til vers og sig mig om vi faaer godt veer i morgen. Je nach der Höhe des Fluges ermisst man, ob gutes oder schlechtes Wetter werde [3]).

Auf Bornholm:

Mariputte, Mariputte
imorgen blîer det sôlskîn og grant veir [4]).

Bei den Inselschweden auf Nuckoe und Worms:

Gullhêna, gullhêna,
lät sôlen skîna!

---

1) Dies lässt schon der ebenfalls von Kühen gezogene Wagen ihrer Mutter Nerthus vermuten.

2) Thiele, Danske folkesagn[1] III, 134.

3) Mitteilung der Frau Doctor Biernatzki.

4) Præve paa et Bornholmsk dialectlexicon ved. P. Adler. 1de og 2de samling. Kjøbenhavn. A. Reizels 1856. S. 27.

mullefläken, mullefläken
lät wære drîwa!
skært up i sunna,
mullen går nêr i nôrda! [1])

Im Schweizer Aargau:

Spanisch, spanisch mugge,
flüg über de hoh' rugge,
flüg über de hoh' berg',
dass mor'n gut wetter gäb [2]).

In Jeverland:

Pater flêg up,
mâk morgen môi wê'r!
wenn de wakker meisches
von't melken kâmt her [3]).

In Westphalen (Grafschaft Mark):

Hiärguotshäuneken flüch op,
tüh den hogen hiemel rop,
brenk ne güllne kîe met [4]).

In Schwaben:

Frauenkühle
steig aufs stühle!

---

1) Russwurm, Eibofolke a. a. O.
Goldhenne, Goldhenne,
Lass die Sonne scheinen.
Die Regenwolke, den Wolkenfleck
Lass den Wind vertreiben,
Klar auf im Süden,
Die Wolken gehn nieder im Norden.

2) Rocholz, Alemannisches Kinderlied S. 94, 189. Kirchhofer, Sprichwörter S. 292.

3) Mitteil. des Cand. theol. E. Rost aus Jever.

4) Woeste, Volksüberlieferungen S. 4. Andere Anreden sind nach Woestes brieflicher Mitteilung zu Kierske:
Sunneschineken, hâwerkineken (hiäwenkinneken?)
flüg du in de nüge stadt
då kristu hâwerbroud sad.

Zu Werdohl a. d. Lenne:
Sunnefüelken flûg op, flûg *den högen tourn* rop!
(flüg mi nit te houge, süs kristu wat oppet ouge).

Die beiden letzten Zeilen sind späterer Zusatz, der hohe Turm ist der S. 186 erläuterte witte tôrn.

flieg in himmel nuf
und bring gut wetter rus[1]).

In Niederbayern:

Frauenkäferl sitz auf's stüel
melk dein küel,
flieg hinter die tanebâm
und mach mir ain schön warme suneschein[2]).

In der Elbmarsch:

Maikatt weg
flügg weg,
stüff weg,
bring' mî morgen gôt wedder ned[3]).

Im Aargau:

Kathrineli, flüg ûs,
übers hêredach ûs,
flüg in es beckehûs!
wenn's chunt go regne
so chumm mir's go säge u. s. w.[4]).

In Schottland:

Lady, lady landers
fly away to Flanders[5]).

Dem Maikäfer gelten ganz ähnliche Anrufungen:

Oldenboerre, Oldenboerre
imorgen faaer vi godt veir[6]).

---

1) Meier, Kinderreime aus Schwaben 24, 74.

2) Panzer, Beitrag zur D. Myth. II, 15. Die Tannenbäume sind, wie weiterhin zu beweisen sein wird, ursprünglich der Wald in welchem wir S. 178 die Riesen wohnen sahen. Vergl. Simrock, Kinderbuch² 139, 535:

Herrgottsöchslein flieg in die Büsch,
Bring mir einen Sack mit Haselnüss.

Vergl. Simrock, Kinderbuch² 140, 549: Maikäfer, flüg uf, uf die hohe tanne u. s. w.

3) Müllenhoff, Sagen S. 508. No. LVI, 1; daraus Simrock, Kinderbuch² 141. 551.

4) Rocholz a. a. O. 93, 185.

5) Chambers, Popular rhymes s. 43. Pott vermutet Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 174 dass dieses landers aus engl. landress, franz. lavandière Wäscherin entstanden sei. Es würde damit wiederum Bezug auf die Wolke verraten.

6) Thiele, Danske folkesagn¹ III, 134.

Neben diesen Volksreimen sprechen die Beziehung des Marienkäfers zum Wetter auch abergläubische Meinungen aus. Ein Herrgottstierchen von den Kleidern abschütteln bringt Unglück [1]). Man glaubt in Westpreufsen und Holstein dass Glück habe, wem ein Käfer dieser Art auf den Rock kriecht und nennt ihn daher Glückskäfer. Wenn einer ein Sünnenschînken tötet, so scheint die Sonne den ganzen Tag nicht [2]) oder die Kühe geben rote Milch [3]). Giebt dieser letzte Glaube eine Erläuterung zu dem obigen Namen Gêswallpîka (Jesu Hirtenmädchen), indem es an Freys Herrschaft über die Kühe anknüpft und zeigt, dass neben der Darstellung des Käfers als Kuh selbst die andere Vorstellung als eines die Kühe hütenden Albs gäng und gäbe war, so wird dies auch durch Volksreime weiter belegt. Schon in dem obigen Reim aus Panzer Beitr. S. 15 hiefs es „Frauenkäferl sitz aufs stüel, melk dein küel." Im Aargau redet man die coccinella an:

Ankethrineli, Ankethrineli,
wo hesch dîne chüehli?
(„z' Lauersinge, z' Lauersinge
ûf em selle flüehli!") [4]).

Die beiden letzten Verse sind wiederum späterer Zusatz. Die Kühe sind die Wolkenkühe. Wir werden dafür weiter unten vollgültige Belege beizubringen im Stande sein.

Wie Freyr und Freyja Erntegottheiten sind und um guten Ertrag der Aecker (til ârs) Opfer empfangen, zählen die schwedischen Kinder, ob die coccinella mehr als sieben schwarze Punkte auf den Flügeln hat. Ist dem so,

---

1) Wolf, Beitr. I, 233, 396.

2) Woeste, Volksüberliefer. 4. Auch die catalanischen Kinder sagen: „Töte den Käfer nicht, er ist das Würmchen Gottes oder der h. Jungfrau."

3) Zeitschr. f. D. Myth. III, 29. In Schwaben sagt man sogar, wer ein Herrgottskäferle tötet, kommt in die Hölle. Meier, Schwäb. Sagen S. 224. In Nordbrabant redet man die coccinella an: „Lieven heers læmken kom by my, ben je (bist du) van den duivel dan ga van my, ben je van onzen lieven heer, dan blyf by my." Mitteilung des Dr. H. Kern in Groenlo.

4) Rocholz, Alemannisches Kinderlied S. 93, 184.

so wird in dem Jahre das Korn sehr teuer, sind ihrer weniger, so steht eine reiche Ernte zu erwarten[1]).

Auch Freys und Freyjas Beziehung auf das Liebesleben sind in den Reimen an den Käfer unvergessen. Als ein Glücksumstand wird es in Schweden betrachtet, wenn ein junges Mädchen ihn im Vorsommer zu sehen bekommt. Sie nimmt ihn dann auf die Hand und, wenn er herumkriecht, so sagt sie: „hon märker mig brudhandskar“ (er bezeichnet mir die Brauthandschuhe). Wenn er zuletzt seine Flügel ausbreitet und enteilt, so giebt sie genau acht, nach welcher Himmelsrichtung er davonfliegt, denn, meint sie, von dort werde einst ihr Bräutigam kommen. Diesen Volksglauben sprechen wiederum verschiedene Reime aus. In Upland sagt man:

Jungfru Marie	Jungfrau Marias
nyckelpie,	Schlüsselmagd,
flyg öster,	Flieg nach Osten,
flyg vester,	Flieg nach Westen,
flyg dit mîn käreste bor.	Flieg dahin, wo mein Liebster wohnt.

In Södermannland:

Jungfru Marie
nyckelpie
flyg öster, flyg vester
flyg söder, flyg norr,
dit du flyr, der bor kärestan
flyg hem till dîna bröder
så får du nya kläder[2]).

---

1) Afzelius, Sagohäfder III, 112. 118.

2) Jungfrau Marias
Schlüsselmagd,
Flieg nach Osten, flieg nach Westen,
Flieg nach Süden, flieg nach Norden,
Wohin du fliegst, da wohnt der Liebste,
Flieg heim zu deinen Brüdern,
So kriegst du neue Kleider.

Aus der noch ungedruckten Sammlung schwed. Kinderlieder von Hyltén-Cavallius und Stephens. Vergl. das westphälische aus Brakel Zeitschr. f. D. Myth. II, 94:

In Schottland scheint derselbe Glaube zu herschen, oder herschend gewesen zu sein. Man ruft hier die coccinella an:

King, king Golloway
up your wings and fly away,
over land and over sea,
tell me, where my love can be[1]).

Ebenso in Deutschland. In Westphalen sagt man:

Hiärguotshäunken flüch op,
tüh den hogen hiemel op,
flüch vor mînes nâbers hûs,
locke mi de brût herût[2]).

In Witten a. d. Ruhr sagen die kleinen Mädchen, wenn sie den Käfer auf der Spitze des Zeigefingers sitzen haben:

Sunnenschîneken
riægenschîneken,
wannêr sall ek brût sîn?
ên jâr, twê jâr u. s. w.

so lange bis das Tierchen auffliegt. Sie sind sehr ungehalten, wenn sie hoch zählen müssen[3]). Zeigen diese Reime bereits Beziehung auf Freyr, den Orakelgott, so tritt dieselbe noch mehr in den folgenden hervor:

Sunnekieken ik frage di,
wie lange schall ik lêwen?
ên jâr, twê jâr u. s. w.[4]).

Hiärguåtspiärreken, wå kömstu hiär?
ûtm austen åder ûtm westen?
kær du di nå Lippstadt,
då kristu iä'ten un drinken satt.

1) Aus Kinkardinashire. Chambers, Popular rhymes of Scotland s. 48. Ein ähnliches Lied, auf die Biene übertragen, s. Songs for nursery. 4°. s. l. e. a. p. 18:

Bless you, bless you bonny-bee
say, when will your wedding be?
if it be to morrow-day
take your wings and fly away.

2) Woeste, Volksüberlief. S. 4.

3) Zeitschr. f. D. Myth. II, 94.

4) Myth.[2] 658.

Sunnenkalf,
Mânkalf,
wo lang schall ik läwen?
ên jâr, twê jâr u. s. w.[1]).

Weisen die vorstehenden Ueberlieferungen mit Entschiedenheit darauf hin, dass unser Käfer im Norden Gottheiten wie Frigg, Freyja und Freyr geweiht war (obwol auch Thôrr als Herscher der Wolkenkühe, Spender von Regen und Sonnenschein und Geber des Eheglücks in Betracht kommen könnte), so gewähren uns einige deutsche Kinderreime neue und zwar sehr wichtige Anknüpfungspunkte an eine deutsche Göttin, welche im Wesen mit Freyja nahe oder ganz zusammenfällt. In Niederbayern sagt man:

Suwendkäfer flieg in'n *brunn*
bring uns morgñg ein schöne sunn[2]).

Bei Wien:

Käferl, käferl
flieg nach *Mariabrunn*
und bring uns ä schöne sunn[3]).

Zu Baden in Niederösterseich:

Liawi frauku'l
fliah *iwa* den *brunn*
lâs haind odar moargn
schên schainen di sun[4]).

Zu Guschterholländer bei Driesen im Regierungsbezirk Frankfurt:

Marienwürmchen fliege fort
Hinter (Schulzen)*brunnen*,
Da sind deine Jungen[5]).

---

1) Simrock, Kinderb.² 141, 535.
2) Panzer, Beitrag zur D. Myth. II, 547.
3) Chambers, Popular rhymes of Scotland S. 75. Mariabrunn ist ein Ort bei Wien. In unserm Volksreim findet entweder eine zufällige Uebereinstimmung dieses Ortsnamens mit einem älteren mythischen Marienbrunn, Holdenbrunn statt, oder derselbe ist an die Stelle eines einfachen „brunn" getreten.
4) Mitteilung des Unterlehrers Johann Wurth.
5) Aufgezeichnet von Schorfs. Mitteilung von L. Erk. — Das Wort

Hiemit stimmt nun der Chorreigen der Presburger Kinder beim Regen überein:

Liabi Frau mach's tür'l auf,
lâſs di liabi sunn herauf
lâſs in reg'n drîna,
lâſs in schnê verbrîna.
d'Engeln sitzen hintern *brunn*
wart'n auf die liabi sunn.

Kommt nun die Sonne hervor, fällt der tanzende Kreis nieder und singt:

Sunn, sunn kummt
d'engarln fall'n in'n *brunn* [1]).

Der heilige Käfer wohnt also hinter oder über dem Brunnen und dieser Brunnen ist das himmlische Gewässer, hinter welchem die Sonne verborgen ist. Wir lernen aber noch eine weitere Eigenschaft dieses Brunnens kennen, er verbirgt die Seelen der Ungebornen, er ist Kinderbrunnen. In bairisch Mittelfranken singt man, die coccinella auf der Hand haltend:

Herrgottsmoggela flieg auf
flieg mir in den himmel nauf,
bring a goldis schüssela runder
und *a goldis wickelkindla* drunder [2]).

§. 2. Holda.

Durch ganz Deutschland verbreitet ist die Ammenrede, dass die kleinen Wickelkinder aus dem Brunnen geholt werden [3]). In demselben weilen sie bei einer milden göttlichen Frau, welche die heutige Sage meistens als Mutter Gottes bezeichnet. In Köln werden die Kinder aus

---

Schulzen ist wiederum neu und durch die Localisierung des himmlischen Brunnens auf der Erde hervorgerufen.

1) S. Schröer, Zeitschr. f. D. Myth. II, 192; darauf mit Hinzufügung zweier später aufgefundenen Verse Schröer, Beitrag zur D. Myth. und Sittenkunde. Presburg 1855. S. 22.

2) Rocholz Sagen aus dem Aargau S. 345.

3) Wolf, Beiträge I, 162—168. Zeitschr. f. D. Myth. I, 196. 286. II, 345. Pröhle, Unterharzsagen 1855. S. 76—78. Wolf, Hessische Sagen 133. 210. 211. und a. a. O. Pröhle, Harzbilder 1855 S. 76—78.

dem Brunnen der St. Kunibertskirche geholt. Dort sitzen sie um die Mutter Gottes herum, welche ihnen Brei giebt und mit ihnen spielt. Es ist nicht dunkel im Brunnen, sondern tageshell[1]. In Iugenheim a. d. Bergstrafse heifst es, Maria sitze mit St. Johannes in einem Brunnen, geige den in demselben befindlichen Kindern vor und spiele mit ihnen[2]. Bei Schulenburg im Harz sitzt im Festenburger Teich die grofse Wasserfrau, die hat die ungebornen Kinder bei sich im Wasser[3]. Der Aufenthalt der Kinder im Brunnen wird als ein Saal, eine Wiese, ein Garten unter dem Wasser dargestellt. So befindet sich im stillen Sumpf unter der Teufelsbrücke bei der Rosstrappe eine warme Stube, worin die Kinder vor der Geburt von der Kindermutter beaufsichtigt werden[4]. Häufig ist jedoch nicht der Brunnen, sondern eine tiefe Höle der Wohnsitz der ungebornen Seelen. Im schwäbischen Heubach sagt man, dass die Hebamme die Kinder aus der Höle des Rosensteins hole. Dort sei eine weifse Frau, die ihr die Kinder zureiche[5]. Die in ihrer ersten Jugend verstorbenen Kinder kehren an diesen Ort zurück. Die Sage stellt diese Rückkehr der Seelen an ihren Heimatsort oft als einen von der weifsen Frau verübten Raub dar. Ober St. Jörgen bei Bruneck steht ein kleines Marienkirchlein, das im Volksmunde das Stockl heifst. Das Volk erzählt sich davon, dass an der Stelle des Kirchleins früher der Eingang zu einer Höle gewesen sei. Gingen daran Leute mit Kindern vorüber, so verloren sie diese. Eine Frau, deren Kind auch verschwand, drang mit einem Licht in die Höle. Dort war es gar hell und viele Kinder safsen und standen umher. In der Mitte safs eine schöne, herrliche Frau, das geraubte Kind auf dem Schofse haltend[6]. Aehnliche Sagen habe ich Zeitschr. f. D. Myth. III, 85

1) Wolf, Beiträge I, 163.
2) Wolf a. a. O. 165.
3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 196.
4) Pröhle, Unterharz. Sagen S. 4. No. 10.
5) Meier, Schwäb. Sagen 263. No. 294.
6) Zeitschr. f. D. Myth. I, 462, 5.

nachgewiesen, in denen die göttliche Frau Kinder in ihre Höle zieht, hinter der sie auf einer leuchtenden blumenreichen Wiese spielen. Wolf hält mit Recht hieher eine Reihe von Ueberlieferungen, wonach ganze Scharen von Kindern durch Zwerge, die auf einer Pfeife blasen, in den Berg verlockt werden (z. B. von dem berüchtigten Rattenfänger zu Hameln), um nie wieder zum Vorschein zu kommen [1]). Dass hier wirklich von Seelen die Rede ist, geht aus einem Märchen aus dem Harz hervor, wo ein alter Dudelsackbläser durch den Ton seiner Sackpfeife jedesmal eine Jungfrau sterben macht und auf diese Weise bei 50 Mädchenseelen ihn zu begleiten zwingt [2]). Aus dem Stein oder Brunnen werden die Kinder durch den Storch abgeholt und den Müttern gebracht [3]).

Wolf hat vermutet, dass die weifse Frau im Kinderbrunnen die deutsche Göttin Holda sei [4]). Hiefür ergiebt sich nunmehr der ausreichende Beweis aus der Betrachtung der bis jetzt aufgefundenen Holdasagen. Holda (in den Volksmundarten Frau Holle, Holli, Hollefrau u. s. w. genannt) war eine lichte mütterliche Göttin und lebt als solche noch in der Erinnerung unseres Volkes fort. Die lebendige Volkssage beschreibt sie als eine Frau von wunderbarer Schönheit mit langem goldgelbem Haar, ihr Leib ist so weifs wie Schnee [5]). Sie trägt ein langes weifses Gewand und einen Schleier, der am Rücken herabhängt, manchmal aber auch das Gesicht verhüllt [6]), nach andern Sagen hat sie eine weite Haube auf dem Kopf und ist in einen weifsen

1) Beiträge I, 171 fgg.

2) Pröhle, Märchen für die Jugend S. 53. No. 14.

3) Kuhn, Nordd. Sagen 13. 14. Grimm, KHM. Ausg. 1819. II, S. LX. Zu Scheidingen in der Gegend von Werl holt der Storch die Kinder aus dem Teiche auf der Werler Voede. Mitteilung Woestes. In Erfurt holt der Storch die Kinder aus dem Kessel, einer Vertiefung beim Wallgraben, zu Halberstadt aus der Klûs. Mitteilung der Frau Nuthmann in Halberstadt.

4) Beiträge I, 162.

5) Zeitschr. f. D. Myth. I, S. 25. No. 4, III. Panzer, Beitr. II, S. 115.

6) Zeitschr. f. D. Myth. I, S. 28. No. 4, I. Pröhle, Harzsagen S. 155. 153. No. 8, I.

Mantel gehüllt[1]). Zu Lerbach im Harz wird Frau Holle am Hollenabend von Jemand dargestellt, der ein kreideweifses Laken trägt. Der eine Zipfel hängt ihr bis an die Nase, zwei andere Zipfel hat sie um sich herumgeschlagen, der vierte hängt ihr auf die Hacken[2]). Sie hat gluhe Augen und einen roten ganz feurigen Mund[3]). Von ihr strahlt wunderbares Licht aus, wo sie geht und steht, ist es glockenhell in der dunkelsten Nacht[4]). Ihre Haare haben eine gewaltige Schwere[5]). Mitunter ist Holda aber auch schwarz gekleidet[6]). Durch christliche Verketzerung der lichten Gestalt unserer Göttin wurde diese schon früh in eine dämonische Gestalt verkehrt und tritt so in mehreren Gegenden als buckliges Mütterchen[7]), als grauköpfige Alte mit langen Zähnen[8]) auf, und schon Luther[9]) vergleicht die Gott widerspenstige Natur mit der heidnischen Göttin, wie sie in Volksaufzügen auftrat: „hie tritt fraw Hulde herfür mit der potznasen, die natur und darf irem gott widerpellen und in lügen strafen, hengt umb sich iren alten stroharnfs (Strohharnisch) hebt an und scharret daher mit irer geigen.“ Zu diesen christlichen Verkehrungen gehört aber nicht die Beschreibung der Göttin in hessischen Hexenprocessacten: „Fraw Holt were von vorn her wie ein fein weibsmensch, aber hinden her, wie ein holer baum von rohen rinden[10]),“ denn dieselbe Beschreibung kehrt in Elbensagen wieder. In einer merkwürdigen Teufelsgeschichte, wo der Böse mehr im Charakter eines Hausgeistes auftritt, bekennt er: „Licet

1) Schöppner, Bair. Sagenbuch II, S. 255. No. 727.
2) Pröhle a. a. O. S. 156. No. 8. III.
3) Pröhle a. a. O. 155. 8, I.
4) Pröhle a. a. O. S. 135.
5) Zeitschr. f. D. Myth. I, 196.
6) Zeitschr. f. D. Myth. I, S. 23. No. 4, I.
7) Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen S. 9. No. 6.
8) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 75. No. 103, I.
9) Auslegung der Episteln, Basel 1522. Fol. 69a. Myth.[2] 247.
10) Zeitschr. f. D. Myth. I, 274.

corpora humana nobis assumamus, dorsa tamen non habemus." Eine Nonne, die er verführen wollte, erzählt: „Cavit ne eum viderem a dorso[1])." In einem Segen gegen Elbe heifst es: „Ich beschwöre dich Alb, der du Augen hast, wie ein Kalb, Rücken wie ein Teigtrog, weise mir deines Herren Hof[2])." Von der Königin des nordischen Huldrefolks Huldra oder Hulla heifst es nun gleichfalls, sie sehe aus wie ein schönes Weib, in blauem Gewand und weifser Haube, aber nur von vorn, von hinten sei sie desto hässlicher (men bagtil deste hæsligere)[3]). Sie trägt nämlich entweder einen Kuhschwanz (s. oben S. 80) oder sie ist im Rücken hohl wie ein Backtrog; oder, von vorne schön und licht, von hinten schwarzblau[4]). Die Uebereinstimmung dieses speciellen Zugs erhebt die Identität der deutschen Hulda, Holla, Holle mit der nordischen Hulda, Huldra zur Gewisheit. Erkannten wir nun in dem Kuhschwanz der letzteren, so wie in den Kühen, welche sie austreibt s. S. 8. Anm.[4] bereits ein Ueberbleibsel ihrer alten Geltung als himmlische Wasserfrau, so muss auch die deutsche Holda dieselbe Grundbedeutung haben. Dies bestätigt sich durch den Glauben, dass sie das Wetter behersche. Wenn es bei den Menschen schneit sagt man, Frau Holle schütte ihre Betten, davon die Flocken in der Luft fliegen[5]), oder Frau Holle pflückt die Gänse[6]). Nach dem Glauben der Harzer in Wildemann zieht Frau Holle wenn es schneit nach dem Brocken[7]). In Lerbach, ebenfalls im Harz, meint man beim Schneefall sie schlage ihr weifses Gewand weit auseinander[8]). Ueberhaupt be-

1) Caesarius Heisterbacensis ed. Tissin. Bibl. patr. Cisterciens. II, p. 52.
2) Carpzov pract. rer. crim. p. I. qu. 50. p. 420. Myth.[1] CXLIV, XLII.
3) Munch, Nordmændenes ældste gude-og heltesagn S. 43.
4) Faye, Norske Sagn S. 42.
5) Schambach und Müller S. 349. Grimm, D. Sagen No. 4. S. 7.
6) Schambach und Müller S. 349.
7) Zeitschr. f. D. Myth. I, 197.
8) Pröhle, Harzsagen S. 155. No. 8, I.

haupten die Harzer „sie habe beim Schnee zu tun[1]." Regnet es die ganze Woche hindurch, so erwartet man dennoch zum Freitag oder Samstag Sonnenschein, „denn Frau Holle müsse zum Sonntag ihren Schleier wieder trocken haben[2]." Regnet es während die Sonne scheint, so sagt man am Niederrhein „Frau Holle hat Kirmes[3]). Frau Holle macht Wirbelwind auf den Gebirgshöhen[4]). Erkennen wir hienach Holda als eine himmlische lichte Göttin, die vorzugsweise in der Wolke ihren Sitz hat, so wird diese Wahrnehmung noch bestätigt durch die beiden Eimer ohne Boden, oder das bodenlose Fass, die sie nach Harzer Sagen vollschöpfen soll[5]). Wir erkannten darin bereits S. 104 das regenergiefsende Himmelsgewölbe oder die Wolke. Eine ähnliche Bedeutung wird nun wol auch der Zug haben, dass Holda im Rücken hohl ist[6]).

Ein weiterer Beleg für die Naturbedeutung Holdas liegt in ihrer Verbindung mit den weifsen Frauen, Elben und Mâren (vergl. o. S. 78 fgg.). An zwei Stellen im Harz erscheint Holda als Gesellschafterin der weifsen Frau, die im (Wolken-)Berge den Schatz (des Sonnengoldes) hütet[7]) und in einer fränkischen Sage badet die Hulli sich mit zwei lichten Jungfrauen im Main[8]). In Tirol kennt man Hulda als Königin der Saligen Fräulein[9]). Diese werden wie die wilden Weibchen von dem wilden Jäger, so von dem wilden Mann verfolgt, und sind gleich diesen Personificationen der (sturmgejagten) Wolke. Einen Ko-

1) Pröhle a. a. O. S. 278.

2) Pröhle a. a. O. 198.

3) Montanus, Volksfeste S. 38.

4) Pröhle a. a. O. 278.

5) Pröhle a. a. O. 135. 227.

6) Vergl. Ṛigv. IV, 30, 3 bei Roth, Nirukta X, 4. „Den nach unten sich öffnenden Körper (die Wolke), die beiden Welten, die Luft schuf Varuṇa, dadurch benetzt der König aller Wesen mit Regen, wie mit Gerste die Erde.

7) Pröhle, Harzsagen S. 198.

8) Zeitschr. f. D. Myth. I, 24, III.

9) Zeitschr. f. D. Myth. II, 345. Hammerle, Neue Erinnerungen aus den Bergen Tirols 1856 S. 8—22.

bold Hollepeter oder Peter Holl wies ich bereits Zeitschr. f. D. Myth. II, 193 fgg. III, 116 fgg. als Gesellen der Holda nach. Holda und die Saligen Fräulein sind Schützerinnen des Flachsbaus und wachen über den Fleifs der Spinnerinnen. Faulen Mägden, die ihren Rocken nicht abgesponnen haben, verwirrt Holda die Haare[1]). Hollezopp im Westerwald, Hollerkopf in Hessen heifst daher verwirrtes Haar, und ebenso benennt man im Westerwald ein Moos, das aus langen Fäserchen besteht, welche die Gestalt eines Haarzopfes haben und in den hohlen Wasserröhren häufig angetroffen werden. Sie werden oft 5 Fufs lang und haben Aehnlichkeit mit einem Pferdezopf[2]). Für diese verfilzten Haare giebt es nun auch den schon oben S. 46 erwähnten Ausdruck Mârenzopf Mârklatt, Mârenlocke, dän. marelock, Wichtelzopf, engl. elflocks, in Niedersachsen Elfklatte[3]) und der die Pferde oder Kühe reitende Kobold oder Mâr flicht diesen ebenso Zöpfe in die Mähnen. Wiederum hat das Gefolge der Frau Holle in büdinger Hexenprocessacten Pferde mit Locken[4]) und Holda selbst trägt verfilztes Haar[5]). Dies zeigt die Verbindung der Göttin mit den Mâren. Als drückende Mâre erscheint die nordische Hulldr in der Ŷnglîngasaga, und wie die Mâren in vielen Sagen mit Menschen sich verehelichen, wird dasselbe in Norwegen von einer Huldra erzählt[6]).

Mâren sind Seelen und wie wir zu beweisen trachteten o. S. 44 fgg. gleich den Maruts und Geistern des wilden Heers. Wir werden dafür weiterhin noch klarere Beweise beibringen können. Holda tritt nun aber auch als Anführerin des wütenden Heeres auf. In ihrem Gefolge ziehen die Seelen der verschiedensten Geschlechter und Altersstufen. Schon Burkhard von

1) Lyncker, Hess. Sagen S. 18.
2) Schmidt, Westerwäld. idiotic. S. 341.
3) Myth.² 433.
4) Zeitschr. f. D. Myth. I, 273.
5) Myth.² 247. 433.
6) Faye, Norske Sagn S. 41.

Worms gewährt „Credidisti, ut aliqua femina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam a diabolo deceptae se affirmant necessario et ex praecepto facere debere id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata quam vulgaris stultitia Holdam vocat certis noctibus equitare debere super quasdam bestias et in eorum se consortio annumeratam esse.“ In Hessen zieht nach heutigem Volksglauben Holda an der Spitze des wütenden Heers einher [1]). Ebenso in Thüringen [2]). Agricola berichtet, dass Frau Holla auf Fastnachtdonnerstag durch das Mansfelder Land mit dem wütenden Heere fuhr. Da sah man etliche Geister reiten, etliche gehen. Man gewahrte darunter neulich verstorbene Menschen. Einer ritt auf zweibeinigem Pferde, einer lag auf ein Rad gebunden, das sich von selbst bewegte, andere liefen kopflos, oder trugen ihre Schenkel auf den Achseln. Dazu hört man Hundegebell, Jägergeschrei und Hörnerschall, und aufgejagtes Wild brüllt wie Löwen oder grunzt wie Schweine [3]). „Mött de Holle fahren“ bedeutet im Westerwald Nachtwandeln [4]) und ebenso sagt man von Leuten mit struppigen Haaren „du bist mit der Holle gefahren.“ Als Anführerin des wütenden Heers reitet Hulda in Franken wie Wuotan auf einem Schimmel „der Rollegaul“ genannt, dessen Satteldecke und Gezäume mit silbernen Röllchen und Glöckchen besetzt sind, die ein wunderbar schönes Geläute geben. Der Schimmel berührt dabei nicht die Erde, sondern schwebt einige Fuſs hoch über den Waldboden hin, oder fährt hoch in der Luft von Berg zu Berg über weite Täler weg [5]). Wie das wütende Heer häufig in einer Kutsche fährt, heiſst es in einer Harzsage, „Frau Holle fahre mit dem Teufel in einer Kutsche [6])“ und dieser Wagen der Göttin, der Thunars Wol-

1) Grimm, D. Sagen No. 4. S. 7.
2) Grimm a. a. O. No. 7. S. 0.
3) Agricola, Sprichwörter 667.
4) Schmidt, Westerwäld. idiotic. 73.
5) Zeitschr. f. D. Myth. I, 28. VII.
6) Pröhle, Harzsagen S. 156. No. 8, II.

kenwagen (s. oben S. 121) gleichsteht, kehrt in einer Sage bei Praetorius [1]) wieder. Das wütende Heer lässt laute Musik, das Sturmlied hören (s. o. S. 44. 174), das wir schon mit dem Albleich d. i. dem Gesang der Elbe zusammenstellten. So ist auch die wunderbare Weise der nordischen Huldre, Huldreslaat berühmt und Frau Hulli lässt in Franken liebliche Lieder vernehmen, die einem Menschen das Herz im Leibe schmelzen machen. Man warnt aber die *Kinder* darauf zu lauschen. Tun sie das dennoch, so müssen sie „mit Frau Hulli bis zum jüngsten Tag im Walde umherfahren." Ein junger Bursch, der diesem Gesange zugehorcht hat, wünscht immer und ewig bei Frau Hulda zu sein und ihrem Liede zu lauschen. Drei Tage darauf *stirbt* er. Da sagte man sogleich: „Seht der Aufenthalt bei Frau Hulda ist ihm lieber als der im Himmel! nun muss er auch zur Strafe bis zum jüngsten Tag bei ihr im Walde bleiben [2])."

Mit dem wütenden Heer hat Holda ihre Wohnung nun entweder im Walde, über den später zu reden sein wird, oder in einem Berge. Zu Hermeskeil an der Mosel sitzt Frau Holla im Berge und spinnt [3]). Sie soll gleichfalls im untern Berge bei Hasloch am Main wohnen und daraus hervorkommen [4]). Wenn es am Meifsner nebelt, sagt man Frau Holle habe im Berge Feuer angemacht [5]). Im Holleberg wohnen die Ölken d. i. die Geister der Vorfahren (die Pitṛis s. oben S. 43) [6]). Bei Kaiser Friedrich Barbarossa weilt die Königin Holle im Kiffhäuser. Sie ist seine Haushälterin und sorgt für alles, was er und die vielen hundert Ritter und Knappen bedürfen, die mit um den grofsen steinernen Tisch sitzen [7]).

1) Weihnachtsfratzen p. 56. Grimm, D. Sagen No. 8. S. 10.
2) Zeitschr. f. D. Myth. I, 27. VI.
3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 194, 17.
4) Zeitschr. f. D. Myth. I, 23. 26.
5) Lyncker, Hessische Sagen S. 18.
6) Kuhn, Nordd. Sagen S. 288. No. 322.
7) Sommer, Sagen S. 6. No. 2. Kuhn, Nordd. Sagen No. 247, 9. Vgl. Bechstein, Thüring. Sagenschatz IV, No. 16.

Bereits Sommer erkannte, dass die den Kaiser umgebenden Ritter und Knappen eine neuere Form der Geister des wütenden Heers gleich den Einheriar der nordischen Sage sind. Nach hessischen Hexenacten zieht Holda mit dem wütenden Heer in den Venusberg, wo sie ihre Wohnung habe. „Sie führe voranen, das gezücht hernach und zuletzt ein mansmensch" (der treue Eckhart s. o. S. 92). Der Berg „were wie ein zimblich grofs gewelbter keller." In diesem Berg befindet sich nun ein Strafort für die Seelen böser Menschen. Da sind Männer die in schönen Sammetbetten zu liegen scheinen und doch im Feuer stehen, „weibspersonen, die vor jungfern sich aufsgeben und zur kirchen gingen, den fielen tropffen uff die köpfe von eiszappen [1])." In Thüringen gilt seit alter Zeit der Hörselberg bei Eisenach als Sitz der Holda [2]). In diesem Berg verschwindet die wilde Jagd, welche Holda anführt und wenn man vor dem Hörselloch den Platz mit Besen gekehrt und mit Sand bestreut hat, findet man am andern Tage die Fufstapfen einer Menge von Tieren darin abgedrückt [3]). Gleich jenem hessischen Venusberge gilt der Hörselbergfels als Strafort verdammter Seelen. Man glaubte in demselben befinde sich das Fegefeuer, worin die Sage u. A. einen König von England, den Gemahl der frommen Reinswiga [4]) und den Landgrafen Ludwig den Eisernen von Thüringen versetzte [5]). Oft hört man das Heulen und Wimmern der Seelen aus dem Berge. Es ist offenbar, dass diese Verdammten durch christliche Auffassung aus dem wütenden Heer entstanden sind. Endlich macht die Sage seit dem 15ten und 16ten Jahrhundert den Hörselberg zum wonnevollen Aufenthalt der Frau Venus, welche Menschen, z. B. den Tannhäuser, dahin zu sich lockt, grade wie die nordischen Elfenfrauen Helden in den Berg zu sich

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 274 fgg.
2) Praetorius, Weihnachtsfratzen S. 54. Grimm, D. Sagen No. 5. S. 8.
3) Gräfse, Tannhäusersage S. 6.
4) Hornmann, De miraculis mortuorum 1610. 8. LII, c. 47.
5) Bechstein, Sagenschatz des Thüringer Landes I, 30 fgg.

einladen. Da auch in Schwaben ein Venusberg unmittelbar neben einem Hollenhof liegt[1]), so ist kein Zweifel, dass Venus nur eine gelehrte Uebersetzung der älteren Holda ist und das Weilen der Menschen bei ihr nichts anderes als ein symbolischer Ausdruck für Gestorbensein. — Nach allen diesen Zeugnissen steht es fest, dass Holda mit den Seelen im Berge weilend gedacht wurde, wenn sie nicht mit denselben im wütenden Heere umzog. Da nun das wütende Heer eine himmlische Genossenschaft ist, wir aber bereits oben S. 182 nachgewiesen haben, dass die Bedeutung des Berges in unserer Mythologie die Wolke ist, so kann kein Zweifel obwalten, dass der Wolkenberg als der ursprüngliche Sitz der Göttin und der Seelen gedacht und derselbe erst später irdisch localisiert wurde. Es ist klar, welches bedeutende Licht nun auf die bergentrückten Helden unserer Volkssage, Friedrich Rotbart im Kifhäuser und Unterberg, Karl Langbart im Unterberg und Odenberg u. s. w. fällt. Es sind die mit der Göttin und den Seelen der Gestorbenen aller Geschlechter, unter denen erst eine junge Zeit Sonderung eintreten liefs, wohnhaften Götter Wôdan und Thunar, eine Vorstellung, die nun erst begreiflich wird. Denn wie anders als durch solche Localisierung sollte man dazu gekommen sein, die himmlischen Gottheiten in den irdischen Fels zu verweisen?

Dieselben Personen, welche im Berge mit dem wütenden Heere hausen, werden im Brunnen wohnend gedacht. So sitzt Kaiser Karl in einem Brunnen zu Nürnberg[2]). Ritter Tils sitzt in dem nach ihm benannten Graben, sein weifser Bart ist durch den Tisch gewachsen[3]). Frau Holle badet im Fraubollenbad, einem grofsen Pfuhl oder See in der Nähe des Meifsners[4]) und ebenso wird

1) Meier, Schwäb. Sagen No. 47. S. 43.
2) Grimm, D. Sagen No. 22. S. 28.
3) Harrys, Volkssagen Niedersachsens I, No. 2. S. 8.
4) Zeiler, Epistolische Schatzkammer Ausg. 1683. S. 622 b. Grimm, D. Sagen S. 9. No. 5. Lyncker, Hessische Sagen S. 18. No. 20.

eine Stelle im Main bei Hasloch als Huldas Badplatz genannt [1]). Eine wol verderbte Harzsage lässt Frau Holle auf Veranlassung der weifsen Burgjungfrau auf der Ilburg ins Wasser geworfen werden [2]), was nichts anderes aussagt, als dass sie im Wasser ihr eigentliches Element hat. Am hessischen Meifsner liegt auch der Frau Hollenteich. Darin wird sie zuweilen um die Mittagsstunde badend gesehn. Auf dem Grunde dieses Teiches hat Frau Holle ihre Wohnung. Bald zeigt sie sich als schöne weifse Frau in oder auf der Mitte des Teiches, bald ist sie unsichtbar und man hört blofs aus der Tiefe herauf Glockengeläute und geheimnisvolles Rauschen. Im KHM. No. 24 wird ein kleines Mädchen von ihrer Stiefmutter in den Brunnen gestofsen. Unter dem Wasser kommt es zu einer schönen Wiese, auf welcher Frau Holles Haus steht. Diese giebt ihm auf täglich ihr Bett zu schütten, dass die Federn fliegen „dann schneit es in der Welt." Als das Mädchen eine Zeit lang treu gedient, entlässt Frau Holle dasselbe aus dem Brunnenreich durch ein goldenes Tor. Das ward aufgetan wie das Mädchen grade darunter stand, da fiel ein gewaltiger Goldregen und alles Gold blieb an ihm hängen, so dass es über und über davon bedeckt war. Die Stiefschwester springt nun ebenfalls in den Brunnen, führt sich aber so schlecht bei Frau Holle auf, dass diese sie durch ein Pechtor entlässt, welches einen ganzen Kessel voll Unrat auf sie niederschüttet. Der Brunnen, in welchem Frau Holles *Schnee*bett gemacht wird, kann nur das Wolkengewässer sein, das Goldtor stellt die sich öffnende Wolkenschicht dar, welche der goldenen Sonne ihre Strahlen herauszuergiefsen gestattet, das Pechtor Unwetter und Hagel welcher aus der Wolke niederregnet. Wir bringen weiterhin den strengen Beweis für diese Behauptung, so wie wir eine Erläuterung des Märchens im Ganzen versuchen werden. Vergl. oben

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 24.
2) Pröhle, Harzsagen S. 227. No. 4, 8.

S. 255 den Spruch „Liabi frau machs türl auf lass die liabi sunn herauf.“ In zwei Varianten dieses Märchens befinden sich in Holdas Wohnhaus zwei goldene Böcke oder Rehböcke und wir haben oben S. 177 dieselben ebenfalls auf die sonnendurchleuchtete oder blitzdurchzuckte Wolke gedeutet. Holdas Brunnen ist also das Wolkengewässer. Vom Frau Hollenteich am Meifsner wird nun weiter Folgendes erzählt. Unten im Teich ist ein sonniger Garten, worin Frau Holle wohnt und Obst und Blumen zieht. Frauen, die zu ihr in den Brunnen steigen, macht sie gesund und fruchtbar. Aus diesem ihrem Brunnen kommen die neugebornen Kinder. Treten kleine Kinder dem Brunnen zu nahe, so zieht Frau Holle sie wieder zu sich in den Brunnen und schickt sie zu neuer Geburt auf die Welt. Sie macht die guten zu Glückskindern, die bösen zu Wechselbälgen [1]). Am Hausberge im Harz wohnt Frau Holle bei dem Eselsbrunnen, aus welchem die kleinen Wickelkinder kommen. Wenn Kinder unartig sind sagt man ihnen „sei still, oder wir bringen dich wieder nach dem Eselsbrunnen [2]).“ Die schlesische Spillaholle d. i. Spindel-Holda nimmt die faulen Kinder mit sich in den Brunnen, in welchem sie wohnt, und bringt sie neugeboren kinderlosen Eltern zu [3]). Zu Lautental im Harz sagt man, dass Frau Holle früher unartige oder faule Kinder weggeholt habe, um sie zu erziehen. Sie führte sie in den Wald nach ihrer Wohnung, woselbst sie saure Arbeit und schlechtes Essen bekamen [4]). Ebenso erzählt man an der Mosel, Frau Holl habe ihren Namen daher, dass sie die Kinder hole [5]). Zu Würzburg nahm Frau Holle die unfolgsamen Kinder in einem Sacke mit sich fort und trug sie dem Teufel zu [6]). Zu Warburg in Westphalen dage-

1) Grimm, D. Sagen S. 7. No. 4. Lyncker, Hess. Sagen S. 17. No. 19.
2) Pröhle, Harzsagen S. 198.
3) Weinhold, Die deutschen Frauen S. 36.
4) Zeitschr. f. D. Myth. I, 196.
5) Zeitschr. f. D. Myth. II, 194, 17.
6) Schöppner, Bair. Sagenb. II, 255, 727.

gen kommt die Holle, während die Wöchnerin schläft, nimmt das Kind, macht die Windeln los, trocknet die Tücher und legt das Kind wieder hinein [1]). Kinder, die zu Hasloch am Main Huldas Gesang lauschen, sterben und müssen ewig mit ihr umherfahren. Aber auch Jünglinge haben dieses Geschick s. oben S. 263 Anm.[2] Wir stehen hiemit wieder beim wütenden Heer und sahen bereits S. 95 dass dieses, wie im Berge, so in solchen Teichen seinen Aufenthalt nimmt, aus welchen die kleinen Kinder kommen.

Die angeführten Holdasagen ergeben deutlich, dass Holda jener weifsen Erau identisch ist, welche die Kinder im Brunnen, einer Berghöle oder im Walde hütet. Dieser Brunnen, Berg oder das Waldhaus sind nur drei verschiedene Ausdrücke für die Wolke. Dass wirklich das Waldhaus oder der Brunnen der Holda und jener S. 255 nachgewiesene Kinderbrunnen, zu dem der Marienkäfer emporfliegt eins sind, lässt sich durch eine niedersächsische Sage erweisen. Ein kleines Mädchen, das gern im Walde mit Käfern, Schmetterlingen und anderm Getier spielt, wird von einem grofsen Goldkäfer in die Luft zu einer guten Holde geführt, die als altes Mütterchen mit ihrem Spinnrad vor der Tür einer Strohhütte sitzt. Fünf Jahre bleibt die Kleine hier oben, indess auf der Erde ein heftiger Krieg wütet. Nach dem Friedensschluss kehrt sie zum heimatlichen Dorf mit einem reichen Brautschatz von Leinenzeug und Kleidern zurück [2]). Hiemit fällt fast wörtlich eine fränkische Sage zusammen, worin Frau Hulle einen von seinem Bruder verstofsenen Knaben, den krummen Jacob, zu sich in ihre Waldhütte nimmt und drei Jahre lang erzieht, worauf sie ihn heimgeleitet und ihm zu seinem väterlichen Erbe verhilft [3]).

Gehen wir nunmehr tiefer auf die Bedeutung und den inneren Zusammenhang der dargelegten Ueberlieferungen

1) Kuhn, Hagens Germania IX, 290.
2) E. M. Arndt, Märchen und Jugenderinnerungen 1818 S. 357.
3) Herrlein, Sagen der Spessarts S. 179, 8.

ein, so ist es klar, dass Holda eine himmlische Gottheit ist, welche in Wind und Sonnenschein ihre Macht entfaltet, vorzugsweise aber den Segen der Wolke spendet, in dieser ihren Hauptsitz hat und daher auch von dieser ausgegangen sein wird. Sie ist mit einem Wort die alte Wasserfrau. Ihr Aufenthaltsort die Wolke wurde als Berg, Brunnen[1]) oder Wald gedacht. Hier thront sie in Gemeinschaft eines hohen Gottes, als welchen man bald Wôdan, bald Donar gedacht haben wird. Bei ihr in der Wolke befinden sich nun auch die Seelen der verstorbenen Menschen. Der Germane dachte sich den Geist als Lufthauch oder als Feuer. Er teilt die erstere Ansicht mit den meisten indogermanischen Völkern. Schon Kuhn machte darauf aufmerksam[2]), dass für die Begriffe Geist und Wind gröſstenteils dieselben Wurzeln verwandt werden, vergl. gîsan (wehen) und Geist; skr. anila Wind, ἄνεμος und animus; spirare und spiritus; âtem und skr. âtma die Seele. Floh der Lebenshauch aus dem erstarrten Körper, so schwebte er zur Luftregion empor und vereinigte sich entweder mit der Wolke, dem ersten scheinbar festen Haltpunkt im Himmelsraum, oder dem Sturmwind, behielt jedoch seine individuelle Existenz, ohne ganz in das allgemeine Element verflüchtigt zu werden. So bildete sich auf der einen Seite die Vorstellung aus, dass die Seelen mit dem Sturmgott Wuotan im wütenden Heer

---

1) Auch in den Vêden ist die Darstellung der Wolke als Brunnen sehr gewöhnlich, s. Kuhn, Zeitschr. f. D. Myth III, 387 und gradeso, wie bei uns Holda bald im Brunnen, bald in dem Berge wohnt, lässt Ṛigv. II, 24, 2 den Brahmaṇaspati, Indras späteren Vertreter in den schätzebergenden Berg (vasumantam parvatam) d. i. die das Sonnenlicht verhüllende Wolke eintreten, während eine andere Stelle von ihm sagt, er habe den Stein vom verschlossenen Brunnen gehoben. Vergl. Ṛigv. Rosen LXXXV, 9. 10; „Indra tötete Vṛitra, er ergoss die Fülle der Wasser. Die Maruts haben mit Kraft den Brunnen geöffnet und den gewaltigen Berg zerbrochen.“ Die Einheit des Berges und Brunnens der Holda tritt deutlich in einer Harzsage hervor. In der alten Burg auf dem Hausberge wohnt Frau Holle mit der Schlüsseljungfrau (St. Marias nyckelpiga?), von welcher die Hebamme die kleinen Kinder empfängt. Tief im Keller der alten Burg ist ein Brunnen und dabei groſse Schätze. Pröhle, Harzsagen S. 198.

2) Zeitschr. f. D. Altertum V, 488.

durch die Luft fahren [1]), andererseits der Glaube, dass sie in der Wolke ihren Sitz haben. Fasste man den Sturm einmal als die Vereinigung von Seelen (daneben liefen freilich von Anfang an auch andere Auffassungen), so musste man den Geistern, während der Wind ruhte, einen andern Verbleib anweisen und suchte diesen nun entweder im lich-

---

1) In Pommerellen sagt man, wenn ein grofser Sturm weht, es habe sich Jemand erhängt, ebenso in Schlesien Myth.[1] LXXX, 343. In Bunzlau: hält der Sturmwind drei Tage ohne Aufhören an, so erhängt sich einer Myth.[1] CLIV, 1013. Nach der Mitteilung des Stud. Birlinger in Tübingen sagt man in Schwaben, wenn auf eine trübe, besonders stürmische Nacht schönes Wetter wird: „hätte sich gestern einer erhängt, so reute es ihn heut gewiss.“ In andern Gegenden dreht man den Satz um. Sobald sich einer erhängt hat, entsteht Sturm. Müllenhoff, Sagen 109. No. 132. Auch in der Bretagne: Lorsque de grands criminels cessent de vivre, l'aire, la terre et les mers sont violemment agités. De Nore, Coutumes mythes et traditions p. 229. In den angeführten deutschen Meinungen ist der Glaube, dass der dem Körper entschwebende Lufthauch, die Seele, mit dem ihm naturgemäfsen Element dem Wind sich verbinde, bereits auf diejenigen eingeschränkt, die sich erhängen. Diese Einschränkung fällt aber der späteren Periode unseres Heidentums zu, in welcher man den Heldenseelen vorzugsweise oder nur den Aufenthalt im Gefolge des Sturmgottes Wôdan nordisch Ôðinn zuschrieb, dem die Todesart des Hängens heilig war. Ôðinn hing selbst 9 Tage am windigen Baum, sich selber geweiht. Hâvamâl 139. Nach der Gautreks- ok Hrôlfssaga muss sich König Vikarr, der sich Ôðinn gelobt hatte, erhängen und nach der Hâlfssaga erhenkt Geirhildr dem Ôðinn zum Opfer ihr erstes Kind. Beinamen Ôðins sind Hângagoð Hrafnag. Ôðins 18. gâlga gramr, gâlga valldr. Lex. Myth. 139 (Gott der Gehenkten, Galgenherr, Galgenfürst). Wer sich erhängte, brachte sich damit Wôdan zum Opfer, und durfte vor Andern gewärtigen, dass der Gott mit seiner Schar kräftiger Heldenseelen, die als solche im Sturm umfuhren, herbeikommen und ihn in die Genossenschaft aufnehmen werde. Eine ältere und allgemeinere Form desselben Glaubens zeigen aber noch die folgenden Volksmeinungen. „Wenn i de neujahrs necht de wind geht, so bedeuts en sterb“ Myth.[1] CVI, 910. „Wind in der Neujahrsnacht bedeutet Pest“ Myth.[1] LXXX, 330. Die Menge des bei allgemeinem Sterben zur Himmelsfeste entschwebenden Lufthauchs erzeugt Wind und diesen schaut man wie andere Ereignisse des kommenden Jahres in der Neujahrsnacht vor. — Vergl. die Erzählung des Dêmêtrios bei Plutarch de defect. oracul, c. 18. Auf einer der Sporaden vor Brittannien, von denen einige die Inseln der Heroen und Dämonen genannt werden, sei plötzlich eine grofse Verwirrung in der Luft entstanden, viele Himmelszeichen sichtbar geworden, alle Winde wie durch Zauber entfesselt, gewaltige Blitze hätten in die Erde geschlagen. Die Einwohner behaupteten, jetzt sei ein Mächtiger gestorben. Denn wie eine angesteckte Lampe durchaus nichts Schreckliches darbiete, aber erlöschend Vielen traurig erscheine, sei auch das Aufflackern der grofsen Seelen woltätig und schmerzlos, ihr Verschwinden bringe aber oftmals wie jetzt Sturmwind und Ungewitter zu Wege.

ten Himmelsraum, der über dem Wolkengewässer ausgebreitet ist — eine Vorstellung, die wir in einem der nächsten Paragraphen zu besprechen haben — oder in der Wolke bei Holda, wo man nun sich Thunar als den die Wolke durchzuckenden Blitz, Wuotan als den die Seelen anführenden Sturmgott gleichfalls ruhend vorstellte. Der deutliche Beweis für diese Vorstellung ergiebt sich aus den S. 95 angeführten Sagen, nach denen das wilde Heer in Brunnen verschwindet, oder aus denselben hervorzieht, welche zugleich Kinderbrunnen sind. Noch manche weitere Belege wären beizubringen. Ich verweise nur beispielsweise auf die Sage bei Gödsche, Schles. Sagenschatz S. 147, wonach der wilde Jäger Wolf von Braun mit Ross und Hunden aus dem Braunsteich ausfährt. Andererseits war es natürlich, dass man nun auch die Wasserfrau, bei welcher die Seelen in der Wolke wohnten an dem Umzuge derselben oder in der wilden Jagd teilnehmen liefs. Der Sturm treibt die Wolke vor sich her und so trat Holda an die Spitze des durch die Luft fahrenden Seelenheers[1]). Dieses Totenvolk (so heifst das wilde Heer in Graubünden gradezu, im Romanischen nennt man es: spirits) enthält nun die Seelen Gestorbener jedes Alters und Geschlechts. Das Muotesheer in Schwaben, von dem man sagt es sei eine verwunschene Frau; ein Ermahner, die dem treuen Eckart des thüringischen Holdazuges entsprechende Gestalt s. o. S. 92 fgg. fahre voraus, ist eine Schar von ganz verschiedenen Menschen alten und jungen, von Männern und Weibern, die mit wildem Lärm durch die

1) Dieselbe Vorstellung enthält die schwäbische Sage, dass die wilden Jäger zu Herrenburg in Schwaben (Meier, Schwäb. Sagen S. 142. No. 162) auf einem Wagen mit 4 Katzen durch die Luft fahren, gradeso wie Freyja mit Katzen d. i. mit Wolken fährt s. oben S. 197. Zu dieser Seite wäre auch nachzutragen dass bei Afzelius übersetzt von Ungewitter III, 192 ein Bergriese in Schoningen als Luchs erscheint vergl. oben S. 194, ein anderer Bergriese zu Gjemoe in Blekingen 3 Tage lang in Gestalt eines Geiers vergl. oben S. 160 auf einem Hügel Halleberg sitzt, vor dem Menschen und Tiere sich flüchten, bis man am dritten Tage einen wilden Stier ins Freie lässt, den der Riese alsbald forträgt und verzehrt.

Luft brausen [1]). Man hört aus diesem Zuge Gesang von den jüngsten und feinsten Kinderstimmen, bis zu den gröbsten und ältesten Männerstimmen [2]). Als einmal das Muotesheer im Sturm daherfahrend ein Haus umreifst, klemmt sich einer der Geister, ein kleiner Knabe, in einem Balken ein [3]). Oft wird es hervorgehoben, dass zu Frau Holdas wütendem Heer die Seelen der ungetauften Kinder fahren. Wenn es uns nun berichtet wird, dass diese Göttin die in ihr Gefolge oder ihren Brunnen geraubten kleinen Kinder neugeboren auf die Erde zurückschickt und aus eben demselben Brunnen, der der Wohnsitz der Geister jedes Alters und Geschlechts ist, die Neugebornen überhaupt kommen, so ergiebt sich deutlich folgende Vorstellung. Die zur Himmelshöhe emporgeschwebten Seelen warten in Gemeinschaft der Götter zumal im Wolkenbrunnen bei Holda, bis sie zu neuer Geburt in einem anderen Körper auf die Erde gesandt werden. Der Storch oder der Marienkäfer bringt die Seelen den gebärenden Frauen zur Menschenwelt herab. Hieraus entstand durch Localisierung des himmlischen Brunnens oder Berges auf der Erde und durch die Verallgemeinerung des Begriffes der Seele in Seele und Leib zusammen die Ammenrede, dass die Wickelkinder aus Brunnen oder Bergen geholt werden, oder dass der Storch die Kinder bringe [4]). Freilich waren die Seelen herangewachsener Menschen nicht ohne Weiteres fähig, in menschliche Körper als Kinder zurückzukehren, sie bedurften erst der Erneuerung. Eine niedersächsische Sage erzählt, dass Wald-

1) Meier, Schwäb. Sagen 136. No. 151.

2) Meier a. a. O. S. 140. No. 157.

3) Meier a. a. O. S. 140. No. 158.

4) Auch im Kinderreim ist die Erinnerung davon erhalten, dass der Storch aus dem Brunnen die Kinderseelen holt: Stork stork steine mit de lange beine mit de korze knie! Jungfrau Marie hat e kind gefunne in dem kleine brunne. Wer solls hebe? Der petter mit der gese (d. i. der Pate mit der Gote, Taufpatin). Wer soll die winnel wäsche? De mâd mit der plapperdäsche. Zeitschr. f. D. Myth. I, 475, 2.

minchen (der Name ist entstanden aus waltminne)[1]) eine der Holda identische Göttin ein unartiges Mädchen in ihre Berghöle holt. Darin sind viele kleine Kinder, mit denen das Mädchen auf eine Wiese läuft, Blumen pflückt und spielt. Als das kleine Mädchen sich auch hier nicht besser aufführt, trägt Waldminchen es zu einer Mühle, worin Weiber und Männer jung gemahlen werden und lässt es hier gutgeartet aus der Mühle hervorgehen[2]). Diese verjüngende Kraft steht nun auch dem Jungbrunnen zu (Myth.² 554), den schon Wolf, Beiträge I, 167 als dem Kinderbrunnen der Holda identisch erkannte[3]).

§. 3. Frau Rose, Gôde, Sôle.

Ein weitverbreitetes Kinderspiel bewahrt uns die Darstellung der Göttin, die die Seelen der Kinder auf dem Schofse trägt. Ich kenne davon folgende Fassungen:

1) In Pommerellen setzt sich ein Mädchen „ôle môder Rose“ oder ôle môder Taersche (d. i. töwersche)[4]), Zauberin, Hexe genannt, auf einen Stuhl, oder die

---

1) Vergl. Myth.² 405. Ueber die Sage von Waldminchen siehe auch Zeitschr. f. D. Myth. III, 85.

2) Colshorn, Märchen und Sagen S. 92. No. 31.

3) Beizubringen ist hier noch die merkwürdige Sage bei Rocholz, Sagen des Aargaus I, S. 221—241. No. 167. Zu Tegernfelden wohnt eine weifse Jungfrau im Berge. Darin sind mehrere helle Säle. Ringsum an den Wänden sitzt eine Reihe uralter Männer im Schlaf eingenickt, Seelen nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Sage S. 237. An der Rückwand aber steht ein grofser Eichentrog. Ein zweites Zimmer ist voll schlafender Jünglinge und Jungfrauen. Auch hinter ihnen steht ein Eichentrog. In einem dritten Zimmer schlafen vor einem Eichentrog eine Unzahl kleiner Kinder. — Eine Variante dieser Sage sagt aber, die Jungfrau von Tegernfelden hege im Berge alle Ungebornen, die liegen im Kleinkindertrog. Von hier kommen alle kleinen Kinder, die in Tegernfelden geboren werden. Stirbt ein Kind noch ungetauft, so kommt es wieder in den Berg zurück und in denselben Trog hinein, stirbt es aber erst nach etlichen Wochen oder nimmt die weifse Frau es wieder zu sich, weil die Menschen sein nicht wert gewesen, so hat es nicht mehr in seinem vorigen Troge Platz, sondern kommt in einen andern, der tiefer innen im Berge ist. Es ist klar, dass auch in der ersten Variante die Seelen der verschiedenen Altersstufen im Troge lagen, statt daneben. Zeigt sich hier nun freilich eine Scheidung der Seelen verschiedenen Alters, so lässt die gleiche Weise der Beherbergung doch vermuten dass alle diese Seelen zur Wiedergeburt bestimmt waren.

4) S. Hennig, Preufs. WB. s. v. Theersche.

platte Erde, ihr auf den Schofs eins über dem andern die mitspielenden Kinder, aufser einem das wieder ein Mädchen zu sein pflegt. Dieses kommt hinkend herzu und fragt das oberste Kind: „Wônt duar de ôle môder Rose?" „Treppken höcher" lautet die Antwort. Dieselbe Frage und Antwort wiederholt sich bei dem zweitobersten Kinde und so die ganze Reihe herunter bis auf das zu unterst sitzende. „Best do de ôle môder Rose?" „Jua. Wat willst?" „Ên plasterke fôr mîn schêwen fôt." Die alte Mutter Rose giebt ihr das oberste Kind. Bald kommt sie zum zweitenmal angehumpelt, fragt die ganze Reihe durch und bittet nochmals um ein Pflaster. Das vorherige giebt sie vor verloren zu haben, oder die Katze, der Hund hätten es gefressen. Nach längerem Hin- und Herreden erhält sie das zweite Kind, auf gleiche Weise das dritte und so fort, bis Mutter Rose allein übrig bleibt. Die vom Schofs abgeholten Kinder haben sich neben einander auf den Boden hingekauert und erhalten nun von der Hinkenden Hundenamen (Packan, Bello, Ami u. s. w.). Darauf geht Jene, die Mutter Rose zum Kaffee einzuladen. Kaum naht dieselbe sich, so fahren die Hunde mit Gekläff auf sie zu und machen die Geberde des Zerreifsens[1]).

2) In Tübingen steht einer Reihe von Mädchen die Mutter gegenüber und fragt: „Wo ist die Frau Ros?" Dann sagt die erste an dem einem Ende der Reihe „hinter mir." Hierauf fragt sie die zweite „Wo ist die Frau Ros?" Die sagt ebenfalls „hinter mir." Dann schlägt die Mutter die erste und sagt: „warum hast du gelogen?" So geht es nun die ganze Reihe durch. Die letzte aber antwortet auf die Frage der Mutter: „ich höre nichts auf meinem linken Ohr!" Die Mutter fragt aber weiter auf dem rechten Ohr, oder sonst die, welche oben am

1) In dieser Form habe ich das Spiel namentlich noch im Winter 1854—56 in einer Armenschule in Danzig, wo das unterste Kind „ôle môder Taersche genannt wurde, und im Sommer 1855 wiederum in St. Albrecht bei Danzig beobachtet, wo man Mutter Rose sagte.

Anfang der Reihe steht: „Wo hast du des Herrn Schlüssel nadon? (hingetan?)." „Auf den Ofen." Die Mutter: „Er liegt nimme auffem Ofe." „Na da ist er verschmolze." Mutter: „Wart nur, das sag ich dem Herre." „Ich gib dir e Butterbrod." „I tu's nit." „I gib dir e viertel Himmelreich." „I tu's nit." „I gib dir das halbe Himmelreich." — Die Mutter: „I tu's nit." „I gib dir das ganze Himmelreich und all' meine Kleider." Die Mutter: „Meintwege." Darauf nimmt die Mutter die Kinder bei der Hand und führt sie im Kreise herum, indem sie spricht:

Guck übersche und lache nicht,
Wer lacht, der is e Teufele,
Wer nit lacht is en Engele.

Nun lacht eins aus der Reihe und ist dann das Teufele. Hierauf fragen die Kinder: „Derf i zu des Teufels Hochzig?" Die Mutter: „I will de Teufel vor anbinde." Dann tut sie als ob sie ihn festbinde. Indem die Kinder nun zur Hochzeit gehn und am Teufel vorüberziehn, sucht er sie zu fangen. Sie flüchten zur Mutter; allein zuletzt fängt der Teufel doch alle, aufser der Mutter, und macht sie zu Teufeln [1]).

3) Stöber führt, Elsässisches Volksbüchlein S. 38, unter den Spielen der elsässischen Kinder, bei denen nicht grade Sprüchlein oder Lieder vorkommen, auf: „Frau Ros."

4) Im schweizerischen Aargau tritt ein Kind vor, die andern erwiedern seine Frage:

Frager: Wo hocket d' Frau Rose? — Kinder: obe dra.
Fr.: Was het sie a? — K.: Wîfs und schwarz.
Fr.: Was no derzue? — K.: e neues paar schueh.
Fr.: I hett gern es huendli (Hühnchen) gha; s'ist mer i d' aesche g'falle.
Frau Rose: Hebs ûf und wäsch's. — Frager: es wott net loh.

1) Meier, Kinderreime aus Schwaben 113. 114.

Fr. R.: Gib's em hund. — Fr.: s'ist net gesund.
Fr. R.: Gib's der chatz. — Fr.: s'ist net g'schmack.
Fr. R.: Gib's em chnecht. — Fr.: s'ist gar et recht.
Fr. R.: Se gib's der mûs. — Fr.: Sie springt obe zur first ûs.
Fr. R.: Gib's em nigel.
Fr.: Er springt d' wänd ûf und ab und bringt's mer wieder.
Fr. R.: So nimms vorab, und brechet ehm ekeis füefsli ab.

Das fragende Kind nimmt nun ein Stöcklein, lässt das ausgewählte am andern Ende anfassen und um sich herumtanzen. Wird es dabei schwindelig oder lachts, so ist's ein Rüppel (Teufel), ein Rübel (Dummkopf), wo nicht, so ist's ein Engel [1]).

5) In Appenzell heifst unser Spiel „das engeli ûfzücha" (das Englein aufziehen). Die mitspielenden Kinder hocken sich der Reihe nach auf die Unterschenkel, eines ausgenommen, welches die sitzenden später aufzuheben hat. Die erste der Reihe heifst: Marei Muetter Gottes. Zu dieser tritt das umhergehende Kind und fragt: „Tar i en engeli ûfzücha?" M. G.: „Jo." Chas tanza? M. G.: „Jo." Dann hebt das umgehende Mädchen eins der hockenden an den Armen ziehend empor und tanzt mit ihm. Dabei muss das letztere unverwandt gen Himmel schauen; lacht es dann, so kommt es unter die Schar der Teufel, bleibt es ernst unter die der Engel. So geht es mit allen Kindern der Reihe nach, bis die Mutter Gottes allein übrig bleibt. Das umgehende Kind fragt sodann diese, ob sie nicht zu ihm auf Nachmittagsbesuch kommen wolle. „Frau Bas wönd-er so guet se, ond wönd-er zuemer zuer stoberta cho?" M. G.: „Nei, si hend böse hönd (Hunde)." „Jo se sönd jo an zwenzgfache chetta n'abonda." M. G.: „Jo so wil i ebe cho." Dieselben Fragen werden auch an die Engel gerichtet, worauf diese miteinander an den Teufeln vorbeigehen. Kei-

1) Rocholz, Alemannisches Kinderlied u. Kinderspiel II. No. 57. S. 436.

ner will aber zuerst näher treten. Sie stofsen einander an und lärmen: „Gang du z'èrst." Endlich wagt es ein Engel. Die Teufel fallen grimmig über ihn her, die Engel eilen ihm zu Hilfe und es entspinnt sich ein Kampf, der so lange dauert, bis sich beide Parteien müde gebalgt haben [1]).

6) In der Umgegend von Dünkirchen und Hazebrouk hocken die Kinder auf der Erde, hinter ihnen sitzt Maria auf einem Stuhl. Ein anderes Kind geht um die Gruppe:

„Kintje Jesus is ons Vrouwje 't huis?"
Neen, zy is int achterhuis.
„Wat doet zy daer?"
Haer her kammen.
„Met wat kam?"
Met een goud kam.
„Wat heeft zy verlooren?"
Eene goude kroone.
„En wat nog?"
Een goude krog.
„Zegt dat zy wat vooren komt!"
Ons Vrouwje komt vooren.
„'K zoude geern een van uwe schoonste schaapkens hebben"
Ja, gript, maar 't schoonste niet [2]).

1) Tobler, Appenzeller Sprachschatz S. 169. Vergl. Rocholz a. a. O. No. 65. S. 444.

2) Kind Jesus ist U. l. Frau zu Haus? — Nein sie ist im Hinterhaus. — Was macht sie da? — Ihr Haar kämmen. — Mit was für 'nem Kamm? — Mit goldenem Kamm. — Was hat sie verloren? — Eine Goldkrone. — Was noch? — Einen goldenen Trog. — Sagt, was ist das, was da hervorkommt? — U. l. Frau kommt hervor. — Ich wollte gern eins von deinen schönsten Schäfchen haben. — Ja greif dir eins, nur das schönste nicht. — Louis de Baecker, De la religion du Nord de la France devant le christianisme. Lille 1854. S. 170. In diesem übrigens durchaus unselbständigem und fehlerhaftem Buche findet man S. 133. 162. 169. 171. 178 u s. w. einen Teil der in diesem Abschnitt „Holda und die Nôrnen" gedeuteten Kinderlieder nach meiner Auffassung erklärt. Ich hatte nämlich, damals Berliner Student, im Märzmond 1853 Herrn de Baecker auf eine an Mafsmann gerichtete Frage nach dem Ursprung der Kinderlieder, mit einer mehrere Bogen starken Abhandlung geantwortet und ihm in kurzen Zügen mythischen Gehalt in einer Reihe von Ueberliefe

7) In Hemer in Westphalen (Grafschaft Mark) setzen sich die Kinder so nieder, dass das erste dem zweiten, das zweite dem dritten u. s. w. auf dem Schofse sitzt. Eins (der Käufer) geht umher einen Stab in der Hand tragend und singt:

Schæpken imme schote
vi laipen all te hope,
laipen in de wintergiärste
un fräten ues te biärste.
Ingank, ûtgank —
bu hett de küenink van Engellant?

Der Käufer stellt sich darauf neben dem hintersten Kinde auf, berührt es mit seinem Stabe und fragt:

„Hett i en schæpken te verkopen?"
Ja.
„Bat sall et kosten?"
Twê daler.
„Bu hett et?
Der Name.

Nun geht der Käufer zu dem genannten, fasst mit beiden Händen seinen Stab, stellt sich vor ihn und macht Faxen, um ihn zum Lachen zu bringen. Gelingt dies, so ist das Schäfchen gekauft [1]).

8) Im westphälischen Orte Hemschlag setzen sich die Kinder auf den Boden, eins dem andern in den Schofs, bis auf eins, das herumgeht. Dieses hat ein Stöckchen in

rungen dargelegt, in denen ich einen solchen bis zu jener Zeit erkannt hatte. Im Herbst 1853 fügte ich von Tübingen aus einige weitere Mitteilungen hinzu, indem ich Herrn de Baecker um flandrische Varianten zu der gröfseren Masse der in gegenwärtigem Abschnitt behandelten Kinderlieder befragte. 1854 erschien obengenanntes Buch, in welchem ich zu nicht geringem Erstaunen den Inhalt meiner Briefe unverarbeitet, nur durch üble Misverständnisse und Textverdrehungen entstellt als eigene Forschung des Herrn de Baecker wiederfinde. Indem ich mein ursprüngliches Eigentum reclamiere, sage ich Herrn de Baecker, der sich durch die Gründung des Comité Flamand de France ein besseres Verdienst erworben hat, als durch seine Schriften, Dank, dass er wenigstens auf diesem Wege die von mir erbetenen Varianten der Forschung zugänglich gemacht hat, und gebe ihm die Ermächtigung auch diese Anmerkung für seine Landsleute ins Französische zu übertragen.

1) Woeste, Volksüberlieferungen aus der Grafschaft Mark S. 11, 4.

der Hand, klopft damit dem vordersten auf den Fufs und spricht: „Wo steht die Frau Rose?“ Oben aus. „Ich wollte gern ein schmutziges Hammellämmchen haben.“ Du hast gestern und vorgestern eins gekriegt. „Eins ist mir übers Brückelche gegange und hat mirs Rückelche gebroche. Eins ist mir ins Börnche gefalle und hats Hörnche zebroche. Eins ist mir übers Mistche gegange und ist mist-mistfaul geworde.“ Dann solltest du dirs gesalzen haben. „Ich hatte kein Salz.“ Dann solltest du dirs gelehnt haben. „Die Leute wollten mir keins lehnen.“ Dann solltest du dirs geborgt haben. „Die Leute wollten mir keins borgen.“ Dann solltest du dirs gestohlen haben. „Dann hätte man mich an den höchsten Baum gehenkt, der im Walde ist.“

Nun sprechen alle: „Dann nimm dir das.“ Jetzt fasst das umhergehende Kind das Stöckchen an beiden Enden; das vorderste der Sitzenden ergreift dasselbe in der Mitte und richtet sich dran empor. Jenes fragt: „Was hast gegesse?“ — Gillegresse. — „Was hast getrunke?“ — Gilfunke. — „Wo hast gelege?“ — Im Heu. — „Was hast du gesehn?“ — Ein rot Vögelchen. — „Dann guck in die Höh und lach tüchtig.“ So gehts die Reihe durch, dann ist das Spiel aus [1]).

9) In Holstein sitzen Mädchen in einer Reihe einander auf dem Schofs. Eine fragt die Reihe entlang:

„Wonæm wânt Mutter Marie? (oder Fru Rosen)“
kann nich hören op mîn rechtes ohr,
kann nich hören mîn linkes ohr.

Bei der letzten:

„Is se Mutter Marie (Fru Rosen)?“
kannst mi dat nich ansên?
ik schlâp nich,
ik wâk nich,
ik bin nich in drôm.
„Kann ik nich ên van är lammer krîgen?“

---

1) Mitteilung des Lehrer Kuhn in Hemschlag.

Hest ja êrst gistern ên krägen.
„Dat lach nich, dat schach nich,
dat wîs de lütten witten tæn.
dat sprung æwert heck un full in den dreck.
ik lêg em op de bank, do wêr he as'n æl so lank
ik lêg em op de êr, do wörd' he as en schêr,
ik lêg em in de wêg, do wörd he asn flêg.
ik lêg em op de finsterbank,
do kêm de eische wulf un hâl em weg."
Harst man en bäten solt opstreien schult.
„Ik harr niks."
Harst dî ja man en bäten lenen kunnt.
„Nabers wullen mî niks lenen."
Harst dî wat köpen kunnt.
„Ik harr kên gelt."
Harst dî wat borgen kunnt.
„Se wullen mî niks borgen."
Na, denn nimm di fær en weg
un slût achter wedder to.

Sie nimmt die erste aus der Reihe, tut dann, als wenn sie vor der nächsten die Türe abschliefst und nun muss die, welche aufgenommen ward, dreimal ohne zu lachen über einen Strich springen. Gelingts ihr, so kommt sie in den Himmel, lacht sie aber, so kommt sie in die Hölle. Zuletzt, wenn alle Mitspielenden so verteilt sind, fassen sich die Mutter Marie und die, welche bisher fragte, bei den Händen; die aus dem Himmel hängen sich an jene, die aus der Hölle an diese, und es gilt, welche von beiden Parteien im Zerren die stärkste ist [1]).

In Altona sagt das oberste Kind auf die Frage „Wânt dar frû Rôs?": Achter mî oppen blîernen knopp; die folgende: Achter mî oppen missingnen knopp u. s. w.; die beiden letzten: Achter mî oppen sülvernen knopp, Achter mî oppen gollnen knopp [2]).

---

1) Müllenhoff, Schleswigholst. Sagen S. 486. No. 7.
2) Mitteilung des Cand. J. v. d. Smissen.

10) Zu Perleberg in der Priegnitz setzt Frau Rose eine Anzahl Kinder eins über dem andern hockend auf ihren Schofs. Ein Kind geht als Käufer herum und fragt: „Wo wônt frû Rôsen?“ Antw.: Kort achter mî. Dieselbe Frage und Antwort wiederholt sich bis zu Frau Rose, die die Frage bejaht. Jetzt beginnt ein Handel um ein Lämmchen. Hat Frau Rose das vorderste abgegeben, so fassen sich dieses und der Käufer an die rechte Hand, drehen sich im Kreise um und der Käufer singt:

Fru Rose het mî'n lämmken dôn
dâ sal ik mit uppen danzboden gân.

Dann steht sie still und der Käufer fragt das Lamm: „Wat wistu äten?“ — Kôl un speck. — „Wat wistu drinken?“ — Wîn un bêr. — „Wat krûpt dâr?“ (auf die Erde zeigend). — Ne mûs. — „Wat flügt dâ?“ — 'n Vogel.

11) Zu Lenzen in der Priegnitz nahe der meklenburgischen Grenze heifst, nach der Mitteilung des Rector Ulrici daselbst, das unterste Kind, dem die andern auf dem Schofse sitzen, heutzutage frû Gôden, oder in abgeschwächter Form frû Gôl. Dr. Roeper in Danzig, der aus Lenzen gebürtig ist, wusste sich aus der Uebung seiner Jugend mit Bestimmtheit der Form frû Gôde und nur dieser zu erinnern. Das herumgehende Kind fragte: „Wo wânt frû Gôde?“ Die Antwort war: „Kort achter mî.“ Heutzutage lautet die Antwort kat (oder kol, beides aus kort) achter mî. Kommt die Fragende zur Frau Gode, so antwortet diese: Ik bin her sülwst. „Kann ik nich en fett lämmken krign?“ Se het îrscht gistern êns krän. Wo het se't denn lâten? — „De is mî öwern tûn sprungen.“ — Worüm hest't nig nich wiss holln? — „Ik harr'n grôt knâken in't bên.“ — Wo lang? — „Wie ên bank.“ — Wo grôt? — „Wie'n brot.“ — Worüm hest em kên solt uppen swanz streit? — „Ik harr kên solt.“ — Worüm hest dî kên't stolen? — „Det het mîn vader un mudder allwegs verboden.“ Denn nemm dî den îrschten.

1) Mitteilung des Director Victor in Perleberg.

Nun singt die Fragerin: „Frû Gôden het mî'n fett lämmken gäwen, met em då sall ik in freiden läwen. Wat krüpt då?“ – Das abgeholte Kind: êne mûs. — „Wat fleit då?“ — ên voal (Vogel). Nach diesen Fragen, die das fortgeholte Kind beantworten muss, sagt die Fragerin zu ihm: „Drei dî dreimal üm un lach nich.“ Lacht es dann, so ist es des Teufels Kind, lacht es nicht, so ist es Gottes Kind. Wenn alle sammt Frau Gode fort sind, fängt das Spiel von Neuem an.

In der angegebenen Form scheint das Spiel weiter in Meklenburg verbreitet zu sein. Der Hilfsprediger Günther in Eldena gab in einem Aufsatz über Sagen von Frau Gode in Meklenburg [1]) folgende Notiz: Frau Gauden liebt insonderheit kleine Kinder und beschenkt sie mit allerlei guten Gaben. Darum singen auch die Kinder, wenn sie Fru Gauden spielen:

Fru Gauden het mî'n lämmken gewen,
dårmit sall ik in freuden lewen.

12) In Pankow bei Berlin zeichnete ich folgende Variante auf. Das unterste Kind heifst „Mutter Tepperchen.“ Ihm sitzen die anderen Kinder auf dem Schofs bis auf das herumgehende. „Wohnt hier Mutter Tepperchen?“ — Ein Treppchen höher. — Nachdem die Reihe durchgefragt antwortet Mutter Tepperchen: Ja hier wohnt sie, was willst du denn? — „Einen Rosentopp.“ — Such dir einen aus.

Das herumgehende Kind sucht sich eins von den sitzenden aus und bringt es an einen abseits gelegenen Ort. Dann kommt es wieder und verlangt nacheinander einen Nelkentopp, einen braunen Topp u. s. w., bis Mutter Tepperchen allein bleibt. Dann versteckt sich das herumgehende Kind hinter den geholten. Mutter Tepperchen kommt um sich die Bezahlung für die Töpfe zu fordern: Ist der Herr zu Hause? — „Nein.“ — Wann kommt er? — „In zwei Stunden.“ — Mutter Tepperchen geht fort, kehrt aber

1) Lisch, Meklenb. Jahrbücher VIII, 202—205. Daraus Myth.[2] 879.

nach einiger Zeit zurück und wiederholt die Frage. — „Der Herr zieht sich an,“ lautet die Antwort. — Mutter Tepperchen geht abermals fort. Da läuft das versteckte Kind vor die Reihe heraus und Mutter Tepperchen sucht es zu haschen.

13) In Wolfs Belgischen Collectaneen finde ich die leider nur unvollständige Aufzeichnung einer französischen Variante. Das herumgehende Kind spricht:

Je suis pauvre, je suis pauvre,
Anne Marie Jaqueline,
Je suis pauvre dans ce jeu d'ici.

Die sitzenden antworten:

Je suis riche, je suis riche,
Anne Marie Jaqueline,
Je suis riche dans ce jeu d'ici.

Die erste:

Donnez moi un de vos enfans,
Anne Marie Jaqueline,
Donnez etc. dans ce jeu d'ici.

Jene:

Prenez celui, que vous voulez.

14) In Schweden sitzt Frau Sonne (Fru Sòle) auf einem Stuhl. Die sie umgebenden Kinder stellen Hühnchen oder Hähnchen vor. Ein uraltes Mütterchen kommt, auf einen Stock gestützt, geht zu Frau Sonne und klopft (knappar på). Frau Sonne: „Wer klopft da an meinen vordersten Ring? (hvem är det, som knappar på min förstugu ring?)“ Die Alte mit kläglicher Stimme: „Eine alte Frau, zugleich lahm und blind, sie fragt nach dem Weg zu Frau Sonne. Ist sie zu Hause?“ (Fattig gumma, båd halt och blind, frågar vägen till fru Sòle! Är hon hemma?) — Frau Sonne: Nein. — Die Alte weist mit dem Finger auf einen von der Gesellschaft: „Liebste Frau Sonne bekomme ich das kleine Hähnchen da? (kära fru Sole, får jag den der lilla tuppen?)“ — Frau Sonne: Nein! — Die Alte bittet inständigst: „Ach süfse Frau Sonne (å söta fru Sòle)“ u. s. w., bis Frau Sonne beistimmt. Verweigert diese es

ununterbrochen, so bedankt sich die Alte, als hätte sie bekommen, was sie begehrt und nimmt sich das Hähnchen. Indem sie mit demselben über die Diele forthinkt, sagt sie: „Die Alte war nicht so lahm, als sie sich anstellte.“ Darnach kommt sie wieder, ist lahm und elend, erneuert ihre Bitten und erhält das Geschenk, so lange bis kein Huhn mehr da ist. Die ganze Ergötzung bei diesem Spiele beruht auf der Art und Weise, wie Frau Sonne und die Alte ihre Angelegenheiten miteinander verhandeln [1]).

Dass uns im vorstehenden Spiel ziemlich unverfälscht ein heidnischer Chorreigen aufbehalten ist, geht aus folgenden Gründen hervor:

a) Schon der in No. 5. 6. 9. vorkommende Name Maria, dem sich Anne Marie in No. 13 anschliefst, macht wahrscheinlich, dass unter dem untersten Kinde ursprünglich ein himmlisches, übermenschliches Wesen dargestellt wurde. Da nun Maria häufig an die Stelle heidnischer Göttinnen trat, welche ebenso häufig in dämonische Gestalt verketzert wurden, an Stelle der Mutter Gottes in No. 1 aber ôle môder Tærsche d. i. töwersche, Zauberin, Hexe genannt wird, so ist klar, dass dieser Fall hier anzunehmen ist. Denn die Mutter des Herrn hätte Niemand in eine Hexe umzuwandeln gewagt. Auch der Name alte Mutter Teppersche, alte Mutter Tepperken in Berlin und Umgegend ist aus tewersche entstanden, später aber in Töpferin volksetymologisch umgedeutet, daher die in No. 12 die auf dem Schofse sitzenden Kinder als Töpfe gefasst sind, während die andern Recensionen sie Engel, Lämmer oder Hühner benennen. Welche Göttin gemeint ist, lernen wir aus No. 11 kennen. Frau Gauden oder Gôde, die weibliche Form von Wôdan, ist eine andere in der Priegnitz und dem angrenzenden Meklenburg gebräuchliche Benennung der Holda [2]). Wie dem

1) Arwidson, Swenska fornsångor III. 1843 S. 437. No. 28.

2) Wie Holda fährt Frau Gauden mit der wilden Jagd zu Wagen durch die Luft. Kuhn, Nordd. Sagen No. 2. Myth.[2] 877 fgg. Gleich Holda (Grimm, D. Sag. No. 8) lässt sie sich ihren Wagen ausbessern Myth. a. a. O.

Wôdan in Frau Gôde eine weibliche Person zur Seite steht, weisen mittel- und oberdeutsche Stämme dasselbe Götterpaar unter dem Namen Pĕrahtold und Pĕrahta (Berthold und Bertha) auf. Da nun wiederum der wilde Jäger Wôdan auch unter dem Namen Hruodpĕraht (Ruprecht) der Ruhmglänzende auftritt, so wird wahrscheinlich, dass auch dieser männlichen Form des Gottes eine entsprechende weibliche zur Seite gestanden habe. Ich erkenne dieselbe in der Mutter Rose in No. 1. 2. 3. 4. 8. 10. 9 unseres Kinderspiels, deren Namen sich zunächst an die altnordischen Formen hrôsa laudare, decantare, hrôs n. laus, encomium; hrôsa f. laudatio, laus; dän. ros, roes, laus, fama anlehnt. Dass der Name der mythischen Frau Rose mit dem von der Blume hergenommenen Taufnamen nichts zu tun hat, ist klar; man wird versucht an die mehrfach vorkommende Diminutivform von Hruodo (= Hruodpĕraht), Hruozo, Ruozo (Urk. v. 1040 b. Mabillon; Mon. Germ. VI, 412), Rôzo (Mon. Germ. IX, 30) zu denken, wozu das Femin. Rôza (Mon. Germ. V.) sich findet. Allein abgesehen davon, dass Hrôza, Rôza in neuhochdeutscher Sprache Rosse lauten müsste, wie uns lâzen zu lassen wird, so würde aus dieser rein oberdeutschen Form die Verbreitung des Namens Rose in den niederdeutschen Fassungen unseres Spiels unerklärt bleiben.

Ich versuche den Namen Rose daher auf folgende Weise zu erklären. Vom Stamme hruod, hrôd bildete sich durch ableitendes *s*, das unserer älteren Sprache geläufig [1])

Gleich Holda liebt Frau Gauden kleine Kinder und beschenkt sie mit allerlei guten Gaben. Myth. a. a. O. S. 879. vergl. Grimm, D. Sagen I. No. 4. Schon durch die von Schwartz, Der alte Volksglaube S. 20 gegebene Auseinandersetzung ist dargetan, dass Frau Gôde, Gaude die im Gewittersturm umfahrende Wolke (die Wasserfrau) bedeute. „Sie fährt, wenn der Sturm heult in den Wolken umher unter dem Gebell der sie umgebenden Hunde (der Winde) und wenn des Blitzes Funken sprühen, dann lässt sie, auf ihrem Wege aufgehalten, an ihrem Wagen (der Wolke) arbeiten, dass die Späne (die Blitzfunken) davon fliegen. Erst wenn dies geschehen, die Blitze nicht mehr sprühen, zieht die Göttin weiter, der Gewitterwolken dahin tobender Zug vorüber."

1) Vergl. altn. ber-si neben ahd. pĕro, altn. biör-n; glô-si flamma von glôa; hâl-sar neben halir viri fortes, up-s ima pars tecti; goth. ga-run-s forum, platea von rinnan, mhd. run-s cursus u. s. w.

und besonders in starken Neutris üblich war [1]), ein Neutrum hrôds, hrôs Ruhm, das einzig im Altnordischen bewahrt ist, aber auch den südgermanischen Dialecten nicht gefehlt haben wird. Wie aus dem gleichgebildeten Neutrum sahs, ags. seahs Messer, der Volksname Sahso, Seaxa in der Bedeutung der Messerträger abgeleitet wurde, bildete man aus hrôds den der zusammengesetzten Form Hruodpëraht gleichbedeutenden Beinamen Wôdans, Hruodso, Hrôdso, Hrôso, Rôso d. i. der Ruhmträger; sowie für Holda, seine Gemahlin den Beinamen Hrôsa, Rôsa die Ruhmträgerin. Sprachlich wird meine Erklärung durch das in No. 9 zum Vorschein kommende fru Rôs*en* unterstützt, welches auf ein schwach decliniertes alts. Rôsa, Gen. Rôsûn zurückweist; aber auch sachlich glaube ich dieselbe durch die Bemerkung festigen zu können, dass jener Hrôdso in der heutigen Volkssage noch erhalten ist. In der Gegend von Üchte im Hannöverschen nennt man nämlich Wôdan-Hakelberg, den wilden Jäger, Rôds oder Herodis [2]) und es ist klar, dass die letztere Form nur aus Hrôds oder Hrôdso volksetymologisch herausgedeutet ist. Vom wilden Jäger Herodes und der wilden Jägerin Herodias = Hrôdsa, Holda wusste nun bereits die ältere Volkssage des Mittelalters zu berichten. Sie werden besonders erwähnt von Burchard von Worms † 10. Aug. 1025, der das betreffende Capitel seiner Decretalensammlung oder wenigstens die Zusätze dazu nach Richters Vermutung aus einem fränkischen Capitular schöpfte; Ratherius Bischof zu Verona † 972, der ein Franke, aus Lobi bei Cambray gebürtig war; Johannes von Salisbury, der abwechselnd in Frankreich und England lebte, † 1182; und im Gedicht von Reinardus vulpes, das an der nordfranzösischen Grenze gedichtet wurde [3]). Es scheint daher wol vorzüglich bei Franken die Sage von Herodias bekannt gewesen zu sein, und die Franken wiederum sind es, bei welchen jener Stamm

1) S. Gram. II, 266.
2) Zeitschr. f. D. Myth. I, S. 100 fgg.
3) S. Myth.[1] Vorrede XXIV. Myth.[2] 260 fgg. 1010.

hrôd bis auf spätere Zeit in der lebendigsten Fülle waltete. Ob die teilweise abweichenden italischen Legenden von Herodias [1]) ebenso auf eine langobardische Hrôsa zurückgehen [2]) und auch auf die fränkische Herodiassage zugleich mit der Hrôsamythe eine ältere romanische Legende von Herodias einwirkte, muss durch spätere Untersuchungen, bei denen namentlich der untergeschobene Augustinische Tractat De spiritu et anima in Betracht kommen wird, festgestellt werden.

Ergab sich somit Rose in unserm Kinderspiel als ein alter und echter Göttername, so wird auch Frau Sonne (fru Sôle) in der schwedischen Fassung No. 14 als ein solcher erklärlich. Frau Holda, die Besitzerin des Kinderbrunnens, gewährt heiteres Wetter; sie wird gebeten die Tür der Wolke zu öffnen und die Sonne aus dem Brunnen herauszulassen; und ihr Bote der Käfer wird um Sonnenschein angerufen. Somit lag es sehr nahe die Göttin gradezu als Sonne aufzufassen. Wir sahen schon oben S. 246 fgg., dass im Norden Freyja als die Herrin des Käfers galt und es wird hier darauf ankommen nachzuweisen, dass sie der Hulda ursprünglich identisch war, dass auch sie auf

1) S. Myth.[2] 260.

2) Dies dürfte durch den Namen Rosamund = Hrosamund wahrscheinlich werden. Die Namen Chrôdmund, Hruodmunt, Ruadmund, Rôdoman, Hrôdliop, Hrôdwin, Hruodwin weisen nach unserer Auseinandersetzung Zeitschr. f. D. Myth. III, 189 fgg. auf einen Gott Hruodo zurück. Diesem Hruodo neben Hruodso stünde als Femininum das ags. Hrêðe Myth.[2] 186. 266. zur Seite. Gleichbedeutend ist ein aus der neben der Â-Form hrôd herlaufenden Û-Form hlûd gebildetes Hlûda, s. Myth.[2] 1211. Zs. f. D. Myth. II, 335. Dieser Name Hlûda ist aus dem Genitiv Hludanae = Hlûdûn in einer Inschrift auf einem Steine von Birten, der jetzt in Bonn aufbewahrt wird, zu entnehmen: DEAE HLUDANAE SACRUM . C . TIBERIUS VERUS. Auf dem Monterberg bei Calcar, einer von Römern befestigten Anhöhe, an deren Fufse der Ort Burginacium lag, ist noch ein anderer Stein gefunden mit der Inschrift:

DEA . HLV
. ENÆ CEN
. . . .

Dr. L. Schneider will diese Inschrift in DEAE HLVDENAE CENSORINVS V. S. L. M. (votum solvit lubens merito) ergänzen. S. Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden in den Rheinlanden XXII. 1855 S. 62 fgg. Lersch, Centralmuseum Rheinischer Inschriften II, 27. Die Form Hlûdên = Hlûdûn stellt sich zu marhê, altê = merihâ, altâ. Gesch. d. D. Spr. 947.

die Gestalt der himmlischen Wasserfrau, welche die Seelen bei sich beherbergt, zurückgeht.

Freyjas Vater ist Njörðr, der Gott des himmlischen Gewässers s. oben S. 222, ihre Mutter Njörð, Nairþus wird ursprünglich eine ähnliche Bedeutung gehabt haben. Nachdem ihr jährlicher Umzug geendigt ist, badet sie sich im See (Tac. Germ. 40) wie Frau Holda. Sie ist gleich Dêmêtêr s. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 452 ursprünglich die alte Wasserfrau, die Wolke, die die Erde fruchtbar macht und daher später ebenso zur Erdgöttin selbst wird, wie man andere alte Wolkensymbole z. B. die Kuh (des Ueberflusses) später als Bild der Erde auffasste. Geht aus diesem Elternpaar hervor, dass Freyja dem himmlischen Gewässer entsprang, so wird durch das Katzengespann, mit welchem sie fährt, ihre Bedeutung als Wasserfrau weiter bestätigt, sowie durch die Sage dass sie um ihren Gemahl Óðr, der sie verlassen habe, goldene Trähnen weinte, denn diese Trähnen sind die im Gewitter niederfallenden Regentropfen.

Dieselbe Sage wird nun von Frau Holle erzählt. Bei Fulda im Wald liegt ein Stein, in dem man Furchen sieht; da hat Frau Holl über ihren Mann so bittere Trähnen geweint, dass der harte Stein davon erweichte [1]). Das entschiedenste Zeugnis für Freyjas Bedeutung als Wasserfrau gewährt aber die 168 fgg. mehrfach besprochene Mythe, dass sie von Riesen zusammt der Sonne und dem Mond geraubt wird. Ihr zur Seite stehen lichte Jungfrauen, die Valkyrien, an Gestalt ihr gleich, Vervielfältigungen ihrer selbst, welche sich ebenfalls als Âpas kundgeben, indem

1) Wolf, Hessische Sagen No. 12. S. 10. Diese Sage, welche mehrfach angezweifelt ist, ergiebt sich als echt, da auch anderswo sowol Frau Hullisteine vorkommen, auf denen die Göttin sitzt. Zeitschr. f. D. Myth. I, 24. 27, als auch der Zug, dass sie auf diesen Steinen sitzend weine. Alle Nacht zwischen elf und zwölf kommt Frau Holle nach den drei Brodsteinen im Walde bei Andreasberg, setzt sich darauf und weint. Pröhle, Harzsagen S. 135. Am Frau Hollenabend muss Frau Holle auf der Kuhkolksklippe im weifsen Laken (das wol dem Goldfell s. oben S. 175 identisch ist) sitzen und heulen. Pröhle a. a. O. S. 155. 156.

von den Rossen, auf denen sie reiten, Tau in die Täler tropft. Gradeso sind die Sâligen Fräulein, Holdas Begleiterinnen in Tirol von der Göttin nicht zu unterscheiden und von den schlafenden Jungfrauen im Berge der S. 273 Anm.[3] besprochenen weifsen Frau zu Tegernfelden heifst es, dass sie derselben aufs Haar gleichsehen. Ebenso sind die nordischen Huldre von ihrer Königin Hulda kaum zu unterscheiden. Die Göttin, welche unter den Namen Huldra-Holda, Freyja, Frigg-Frikka, Pĕrahta erscheint, ist überhaupt nur eine Differenzierung, eine aus der Schar der Âpas bestimmter hervortretende Gestalt und geht deshalb fortwährend in die Gestalten über, welche aus diesen in der späteren Mythologie entsprossen, die Elbe, Nixen, Zwerge, weifsen Frauen u. s. w.

Der Goldeber Hildisvîni, auf welchem Freyja reitet, ist ebenfalls ein Bild der Wolke und steht dem im Kinderbrunnen der Holda weilenden Goldbock gleich (s. o. S. 64. 177. 212). Dieser Eber heifst nach einem Beinamen der Freyja, Hilldr, den sie in späterer Zeit in Deutschland und im Norden führte. Unter diesem Namen Hilldr wird uns von Freyja, der Tochter Njörðs, folgende Sage berichtet. Ein König Heðinn, Hiarrandis Sohn, raubt Hilldr, die schöne Tochter Högnis von Njarðarey (d. i. Njörðsinsel), die sich noch aufserdem durch ein goldenes Halsband (das die Edda auch sonst Freyja beilegt und mit dem Namen Brîsîngamen benennt) als die Göttin kundgiebt[1]). Högni = Njörðr folgt dem Entführer, es kommt zwischen dem beiderseitigen Gefolge zum Kampf. In der Nacht aber ging Hilldr zur Wahlstatt und weckte durch Zauberei alle, die da tot lagen und anderen Tags gingen die Könige zum Schlachtfeld und stritten und mit ihnen wieder alle, die da Tags zuvor gefallen waren. So dauert der Kampf bis zum jüngsten Tage[2]). Nach der Ólafs Tryggvasonarsaga cap. 17 hat Óðinn der Freyja das Halsband Brîsîngamen

1) Ploennies, Kudrûn S. 227 fgg. Simrock, Bertha die Spinnerin 97 fgg.
2) Skáldskaparm. cap. 50. Sn. E. I, 423.

entwenden lassen und stellt es ihr nur unter der Bedingung zurück, dass sie zwei Könige sammt ihren Heeren gegeneinander reize, aus dem Todesschlaf aber die Gefallenen täglich zu neuem Kampfe wecke.

Hiarrandi ist ein Name Ôðins [1]), der das wilde Heer anführt. Die deutsche Kûtrûnsage kennt ihn auch unter dem Namen Horant und lässt ihn eine Weise singen, dass davor der kleinen Vöglein Schallen schweigt, das Wild im Walde die Weide lässt, Fische und Würmer lauschend herbeieilen; es ist dieses Lied die wunderbare Musik, die aus dem Zuge des wilden Heeres tönt [2]), es ist das Sturmlied der Maruts s. o. S. 40. 44. Giebt sich somit Hiarrandi-Horant als der wütende Jäger Ôðinn zu erkennen, so ist Heðinn nicht minder ein deutlich erkennbarer Eigenname desselben Gottes, dem deutschen Hakolbërand, Hakelberg (Mantelträger) gleichbedeutend. Ôðinn-Wôdan trägt nämlich *κατ' ἐξοχὴν* einen grofsen dunkelen Mantel und heðinn heifst einen Rock oder Mantel tragend [3]). Hiarrandi und Heðinn drücken also eine Person aus. Der Sturmgott, der Herr des wütenden Heers entführt die Wolke, die Wasserfrau, und treibt sie vor sich her. Die Geister der Helden, welche das wütende Heer bilden, beginnen um die Göttin einen ewigen Kampf, der zu Zeiten entschlummert mit neuen Kräften auflebt. Dieser Kampf der Seelen gegeneinander ist der Wirbelwind, welcher auch den altmythologischen Namen Windsbraut führt [4]). Auch der schon angeführte Geliebte oder Gemahl Freyjas Ôðr ist Ôðinn, die Form Ôðr entspricht der deutschen Wòd, Wòde neben Wòdan s. oben

1) Sn. E. Arnamagn. II, 472.

2) Diese Musik war auch der nordgermanischen Sage einst bekannt. Vergl. Myth.² 461. 867.

3) S. Myth.² 1232. Ûlfheðinn ahd. wolfhetan heifst wer ein Wolfskleid (ûlfhamr), biarnheðinn wer ein Bärengewand trägt.

4) Myth.² 598. Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum S. 12. — Schon längst hat man erkannt, dass der Kampf der Heergenossen Högnis und Heðins, der Hiaðninge eins ist mit dem, was die Snorraedda von den Seelen der zu Ôðinn gefahrenen Helden, den Einheriar berichtet: „Jeden Morgen, wenn sie angekleidet sind, wappnen sie sich und gehen in den Hof und fällen einander. Das ist ihr Zeitvertreib.“

S. 288. Dass aber die vom wilden Jäger entführte Freyja die Wasserfrau sei, geht aus einer Sage auf der Insel Möen noch deutlicher hervor. Hier jagt Ôðinn jede Nacht zu Ross mit seinen Hunden unter dem Beinamen Grönjette nach der Meerfrau. Ein Bauer sah ihn zurückkehren, wie er die Meerfrau queer über seinem Pferd liegen hatte. „Sieben Jahr jagte ich ihr nach, auf Falster hab' ich sie erlegt[1]." Diese Sage ist nur etwas anders gewandt, als die vorige von Freya-Hilldr. Während bei dieser die kämpfenden Seelen, wenn der Streit ausgetobt hat, (in der Wolke) bis zu neuem Kampfe ruhen, stellt die Sage vom Grönjette die Wasserfrau dar, insofern sie, nachdem sie die 7 Wintermonate (vom Dämon) eingefroren war, durch den Sturmgott erreicht und zerrissen, ihren Segen der Erde zu spenden gezwungen wird.

Aus den vorhergehenden Ausführungen erhellt deutlich, dass Freyja ursprünglich, gleich Holda, die an der Spitze der Seelen des wütenden Heers umfahrende Wasserfrau war. Die seelenbeherbergende Tätigkeit der Göttin wird durch ausdrückliche Eddenstellen gewährleistet: „Freyja ist die herrlichste der Âsinnen. Sie hat die Wohnung im Himmel, welche Fôlkvângr (Volksaue) heifst und wenn sie zum Kampf zieht, gehört die Hälfte der im Streit Gefallenen ihr und die Hälfte Ôðinn, wie hier gesagt ist:

Fôlkvâng ist der neunte (Götterpalast)
Da hat Freyja Gewalt
Die Sitze zu ordnen im Saal,
Der Walstatt Hälfte
Hat sie täglich zu wählen,
Ôðinn hat die andere Hälfte.

Ihr Saal Sessrûmnir (d. i. der sitzgeräumige) ist grofs und schön[2]." Aufser den im Streit gefallenen Helden

1) Myth.[2] 896.

2) Gylfaginning 24. Grimnism. 14. Fôlkvângr er inn niundi, en þar Freyja ræðr sessa kostum, hâlfan val hon kŷss hverjan dag, en hâlfan Ôðinn â.

nimmt sie aber auch Frauen und Jungfrauen nach ihrem Tode bei sich auf. Um 945 antwortet die Isländerin Thôrgerðr, zum Tode betrübt, auf die Frage ob sie schon zu Nacht gegessen: „Nicht Nachtmahl hielt ich und keins werd ich halten, eher als bei Freyja“[1]). Wie W. Müller bereits richtig erkannt hat[2]) ist die Anschauung, dass Freyja nur die Hälfte der Gefallenen erhalte, eine der späteren Zeit des nordischen Âsenglaubens angehörige Einschränkung. In einer älteren Periode nahm Freyja gleich Thôrr und Ôðinn, die in der Eddenreligion mit ihr und Hel in die Toten sich teilen, alle Seelen und zwar, da sie die Wasserfrau ist, in oder hinter der Wolke bei sich auf, oder vielmehr alle diese Gottheiten hatten an dem gemeinschaftlichen Aufenthaltsort der Seligen Teil. Finden wir somit dass Freyja in einer der Eddenreligion vorausgehenden Periode, wie Holda die Seelen in der Wolke beherbergte oder an ihrer Spitze als Anführerin des wütenden Heers einherzog, und dass sie andererseits, wie die deutsche Göttin, in Liebesangelegenheiten angerufen wurde, ihr Bruder Freyr (Fricco), dessen Verrichtungen sie teilte, Herr der Zeugung war, so erscheint der Schluss berechtigt, dass auch sie einst die in ihrer Hut stehenden Geister zur Wiedergeburt auf die Erde zurücksandte. Den Mangel der nordischen Quellen über Freyjas Tätigkeit in dieser Richtung ersetzen sehr lebendige Zeugnisse dafür, dass eine solche Wiedergeburt überhaupt vor der Eddenzeit Volksglaube war. Der Sammler der poetischen Edda fügt dem zweiten Liede von Helgi Hundîngstöter die Prosaworte hinzu: „Das war Glaube im Altertum, dass Menschen wiedergeboren würden, *aber das heifst nun alter Weiber Wahn.* Von Helgi (Hundîngstöter) und Sigrûn wird gesagt, dass sie wiedergeboren wären, er hiefs da Helgi Haðîngiaskaði, sie aber Kâra, Hâlfdans Tochter,

---

1) Engan hefi ek nättverð oc engan munn ek fyrr at Freyju. Egilssaga 603. Vgl. J. Grimm in Schmidt, Zeitschr. f. Geschichtswissensch. III, 351.

2) Altdeutsche Religion S. 285.

so wie erzählt wird im Kâralied [1]).“ **Hinter dem Liede** von Helgi Hjörvarðssohn findet sich ebenfalls die kurze Notiz: „Helgi und Svâva sollen wiedergeboren sein [2])“. Vom König Ôlaf dem Heiligen glaubte das Volk, er sei der wiedergeborne Ôlafr Geirstadaâlfr [3]). Was in der Eddenzeit aus dem Zusammenhange losgerissen nur noch im Glauben alter Mütterchen, der treuen Bewahrerinnen urväterischer Anschauungen, aber hier fest und unvertilgbar wurzelte, muss in einer älteren Periode des Heidentums, die noch vollere Uebereinstimmung mit der südgermanischen Gedankenwelt zeigte, eine feste Stelle gehabt haben und wir dürfen ihm dieselbe da anweisen, wo auch der deutsche Volksglaube die Wiedergeburt kennt. Es springt uns demnach die vollständige Einheit Freyjas mit Holda und Gôde entgegen. Da nun Freyja als Wasserfrau mit der Wolke die Sonne beschliefst, und wenn sie ihren Schofs öffnet wiederum das Licht derselben spendet, war es ein natürlicher Uebergang sie, die Schwester des über Regen und Sonnenschein herrschenden Gottes, Frau Sonne selbst zu nennen [4]). Fru Sole ist somit kein anderes Wesen als Frau Gode, Rose, Holda. Alle diese Namen bezeichnen dieselbe Göttin.

Ein Beiname jener Hrôsa-Herodias war Pharaildis [5]), d. i. Vrouwa Hiltia mnl. Verelde d. i. Ver Helde = Frau Hilde, nach der der Seelenweg der Milchstrafse mnl. Vro-

---

1) þat var trûa í forneskju at menn væri endrbornir, en þat er nû kölluð kerlinga villa. Helgi ok Sigrûn er kallat at væri endrborin, hêt hann þâ Helgi Haddingjaskaði en hon Kâra Hâlfdanardôttir, svâ sem kveðit er í Kâruljôðum.

2) Helgi ok Svâva er sagt, at væri endrborin.

3) Ôlafs Helgas. Formmannasög IV, 63.

4) Das Kraut drosera rotundifolia heifst im Norden mit deutlicher Beziehung auf die Goldträhnen der Freyja Mariae Oientaare (Marias Augenzähre) zugleich aber duggræs, himmeldug Soldug, deutsch Sonnentau. Haben wir hier bereits die persönliche Sole = Freyja? Der Name Sünnenkind für die coccinella könnte sogar für ein persönliches Sunna = Holda sprechen.

5) Reinardus I, 1139—1164. „Nunc ea nomen habet Pharaildis, Herodias ante saltria“ Myth.[2] 261 fgg. W. Müller, Versuch einer mythol. Erklär. d. Nibelungens. S. 135.

neldenstraet (Frauen Hildenstrafse) genannt wurde. Da nun Hiltia, Hilde gleichermafsen bei den Südgermanen, wie in Skandinavien seit der Zeit der Völkerwanderung einer von Freyjas oder Holdas Beinamen war (was sowol aus dem Hildenschnee[1]) = Holdas Schnee, als aus der fränkisch-schwäbischen Bezeichnung Hildaberta[2]) für die der Hulda identische Göttin Pĕrahta hervorgeht), so werden wir durch Freyja-Sole unmittelbar wieder auf Rôsa-Gôde zurückgeleitet[3]).

Ehe wir weiter gehen wird es geraten sein davon Akt zu nehmen, dass noch andere Namen und Gestalten unter denen die Göttin auftritt, welche wir bisher als Freyja, Holda, Gôde oder Hrôsa kennen lernten, Pĕrahta (Bertha) und Frikka nord. Frigg sind.

Frigg wird in den Edden als Ôðins Hausfrau genannt, die in Vallhöll mit ihrem Gemahl die Seelen der Helden empfängt, der Ehe Fruchtbarkeit verleiht und die

1) Myth.[2] 246. Grimm, D. Sag. No. 456. II. S. 143. Seyfart, Hildesheim. Sag. S. 172.

2) Myth.[2] 255.

3) Ich kann nicht von der Form Rôse scheiden, ohne noch die Möglichkeit einer anderen Erklärung dieses Namens zu erwähnen, welche durch einige Gründe unterstützt wird. In Thüritz in der Altmark heifst Frau Gôde Gôsen, in Thimen, Godendorf und Calbe frû Wâsen oder Wâs. Kuhn, Nordd. Sag., Gebr. 178 S. 414. Diese Formen sind entstanden aus Wôdse. Sie enthalten das aus dem Romanischen -issa stammende -se, -sche, das sehr häufig Frauennamen angehängt wird. Z. B. Adamse, Adamsche; Meierse, Meiersche = Frau Adam, Frau Meier. Vgl. die Appellativa clûsenerse, tolnerse, munzerse, beckersa, springerse, helperse in mnd. Glossen des XIV. Jahrh. Grimm gram II. 328, 3. III. 340, i. Ganz analog gebildet sind die Formen „frû Gôïk in Wittenberge, frû Gôdke in Wilsnack, de Gôdsche oder Mutter Gôdsche in Heiligengrabe für Frau Gôde. Kuhn a. a.. O. S. 413, 176. Auf dieselbe Weise könnte Rôsa entstanden sein aus Hrôd-se, wofür die S. 287, Anm. 2 vermutete einfache Form Hrôda = Hrêðe sprechen dürfte. Damit ginge freilich Herodias = Hrôsa S. 286 verloren. Allein jenes se aus issa gehört nur dem niederdeutschen Gebiet an und findet sich kaum ausnahmsweise in mhd. Glossen niedersächsischer Grenzlandschaften. Oberd. Bildungen wie bremse aus ahd. primisa neben breme ahd. prĕmo stehen ganz vereinsamt, oder gehören wie färse f. neben farre m. oft dem jüngeren Sprachwachstum an. Das Ulfileische gait-sa neben gaitei Nehem. V, 18 ist durch Mafsmanns annehmbare Lesung gaits A = gaits ains beseitigt. Somit genügt die Erklärung von Hrôse aus Hrôd-se, so schicklich sie für die niederdeutsche Form sein mag, für das Oberdeutsche nicht, während umgekehrt das hypocoristische Hrôza nicht ausreichte ein sächsisches Rose zu deuten. Dass die oberd. Form Rôse (Hrôdsa) festhält, nicht Ruse (Hruodsa) gewährt, erklärt sich aus früher Erstarrung des Götternamens.

Geburten zur Welt fördert[1]). Ihr Palast Fensalir (See-Sumpfsaal) ist wie Iðuns Brunnakr s. oben S. 196, Holdas Kinderbrunnen aufzufassen. In Deutschland erscheint Frigg unter dem Namen Frikka. Auch diese deutsche Göttin hat einen See[2]), in ihrem Heiligtum Frickenhausen in Schwaben sollen die ersten (der kinderbringenden) Störche genistet haben, woher die Frickenhäuser noch heute die Storche heifsen[3]). Andererseits zieht sie im Sturmgebraus mit ihren Hunden jagend daher[4]). Könnte hienach noch irgend ein Zweifel daran gehegt werden, dass Holda und Frikka ursprünglich identisch seien, so hebt ihn die kürzlich von J. Grimm veröffentlichte Notiz, dass eine 1143 verfertigte Abschrift der Decretensammlung Burchards, die zu Madrid aufbewahrt wird, in der oben S. 262 angeführten Stelle „quam vulgaris stultitia Holdam vocat" das Compositum Frigaholdam darbietet[5]).

---

1) Sie räumt die Hindernisse der Ehe hinweg. Gylfag. 35. Als Oddrûn der Borgnŷ bei einer schweren Geburt Beistand geleistet, sagt diese: So mögen dir einst holde Wichte helfen, Frigg und Freyja und andere Götter, wie du mir nun von Handen die Gefahr entfernt (wörtl. gefällt) hast. Svâ hiálpi þêr hollar vættir, Frigg ok Freyja ok fleiri goð, sem þu faldir mêr fár af höndum. Oddrûnargrâtr 10.

2) S. den Frickenhäuser See. Bechstein, Sagen des Rhoengebirges S. 300 No. 160.

3) Meier, Schwäb. Sagen 24, 14.

4) S. die Belege Schwartz, Der heutige Volksgl. S. 12 fgg.

5) Monatsber. d. Berl. Akad. 12. März 1857 S. 175: „Diese Lesart erweist die Richtigkeit meiner in der Myth.² S. 899 ausgesprochenen Meinung, dass Holda mit der Göttin Fricka, Frigg zusammenfallen müsse. Häufung zweier Namen zu einem einzigen begegnet auch sonst, man könnte zwar friga für den beigefügten Accusativ frija liberam pulchram nehmen, die zusammengesetzte Form Frigaholda scheint aber den Vorzug zu verdienen." In der Langobardischen Stammsage wird Fricka unter der Namensform Frea als Gemahlin Wôdans genannt. Paul. Diac. Im Harz kennt das Volk sie noch unter dem Namen Frû Frien oder Frû Frêen und erzählt von ihr: sie sei im Himmel gewesen und wurde von den Leuten um Rat gefragt (wie Frea in der Langobardischen Sage). Sie machte Musik (das Sturmlied des wütenden Heers), tanzte viel und fiel zuletzt ins Wasser (den himmlischen Brunnen, wie Holda s. o. S. 266, Anm. 2). Sie reiste die ganze Welt nach einem Freier aus, hatte sie Jemand dann war er wieder fort und sie schrie furchtbar. Besonders zeigt sie sich bei Bäumlers Klippe vor Ilsenburg. Pröhle, Unterharz. Sag. S. 209 fgg. Letztere Sage ist genau die nordische von Ôðr (Ôðinn), den Freyja, nachdem er sie ver-

Bezeugt die Zusammensetzung Frigaholda die Einheit Frickas mit Holda, so gesellt der Name Hildaberta (d. i. Freyja, Hilldr = Bertha) auch noch Pĕrahta, Berchta dieser Verwandschaft zu. Bertha zeigt sich im Waadtland zu Weihnacht als Jägerin, aus den Wäldern hervorkommend, umgeben von einer Menge von Nixen, Kobolden, Irrlichtern, Zwergen, bösen und neckenden Geistern. In der Hand trägt sie einen Zauberstab (den Blitzstab, welchen auch Herodias führt s. o. S. 59. 62)[1]). In Schwaben zieht sie als Brechtölderli, Brechtölterin = Pĕrahthold-in an der Spitze des wütenden Heers[2]). In Oberkärnten heifst der Umzug der Bertha am 5. Januar das Berchteljagen, d. i. die wilde Jagd der Bertha[3]). Die Berchtel reifst Nachts Menschen mit in ihren Zug fort und führt sie in weite Länder, erst Morgens bringt sie den entseelten Leichnam wieder. Zwischen Zehen und Fingern der Toten findet man Blumen, die kein Mensch kennt[4]). Die Haare der Perchte in Tirol sind ungekämmt und Kinder mit ungekämmten verfilzten Haaren nennt man nach der Göttin Percheln[5]). Diese zerzausten Haare sind die schon mehrfach s. o. S. 46. 261 besprochene Mârenlocke, das Gefolge der Perhta, die Geister des wilden Heers, sind Mâren und sie trägt gleich Holda deren Abzeichen. — In der Perchtnacht opfert man „der Percht Speiss und dem Schretlein“[6]). Nach Michael Behaimer reitet und fährt das Schrezlein auf dem Vieh, man richtet ihm in der Berchtnacht seinen Tisch an[7]). Das Schretlein oder Schrezlein ist ein den Mâren verwandter

---

lassen, durch die ganze Welt sucht. Vgl. oben S. 288, sowie auch Holda auf Steinen sitzend um ihren Gemahl weint. Wir sehen mithin Identität von Fricka Holda und Freyja auch von dieser Seite her sich bestätigen.

1) Vulliemin, Canton Waadt II, 20. H. Runge, Der Berchtoldstag in der Schweiz. Zürch 1857. S. 13.

2) Myth.[2] 257. Meier, Schwäb. Sag. S. 115. No. 49.

3) Weinhold, Weihnachtsspiele S. 20.

4) Weinhold a. a. O. S. 21.

5) Zeitschr. f. D. Myth. II, 422; III, 204.

6) Hagens Germania I, 349.

7) Mone, Anzeiger 1835, 448.

Geist, den ältere lat. Glossen gewöhnlich pilosus verdeutschen. Wie wir hier die im wilden Heer mit Bertha umfahrenden Seelen als Mâren oder Elbe (Schretel) aufgefaſst sehen, bildet der Tiroler und Thüringer Volksglaube das Gefolge der Perchta aus den Seelen aller ungetauft verstorbenen Kinder, denen man am Perchtenabend gleich den Schreteln den Tisch deckt. Diese Kinderseelen werden wiederum in Thüringen auch als Heimchen betrachtet, d. i. Elbe in Kindergestalt, die ein eigenes Volk bilden, an dessen Spitze Perchta als Königin steht. Es ist klar, dass diese Heimchen mit den Geistern des wütenden Heers eins sind. Mit ihnen zieht Perchta auf dem (sturmgejagten Wolken) -wagen einher, den sie gleich Holda und Gôde s. oben S. 284, Anm. 2 verkeilen oder ausbessern läſst[1]). Perchtas Untergebene, die Heimchen, tauschen Kinder gegen Wechselbälge aus und Perchta selbst verleiht Kindersegen, wenigstens verkündet sie in einer Orlagausage einem Bergmann die Geburt zweier Kinder voraus[2]).

Fassen wir unser Ergebnis noch einmal zusammen. Das unten sitzende Mädchen in unserem Kinderspiel stellt die Göttin vor, welche je nach den verschiedenen Landschaften des Vaterlandes anders benannt als Freyja, Fricka, Holda, Hrôsa, Përahta oder Gôde einstiger Verehrung genoss. Diese Göttin hegt in oder hinter der Wolke die Seelen der Verstorbenen, welche durch das himmlische Gewässer (den Jungbrunnen) erneuert als Kinderseelen zu neuer Geburt auf die Erde zurückzukehren bestimmt sind. Mitunter zieht die Göttin mit ihnen im wütenden Heere aus. Sie sind zugleich als Elbe gedacht[4]). Nur im Gebiet der Holdasage ist der dargelegte Gedankenzusammenhang noch

1) Börner, Sagen aus dem Orlagau 118—126. 172. 182. Vgl. Myth.[2] 252 fgg.

2) Börner a. a. O. 117.

3) Börner a. a. O. 174.

4) Auch die der nordischen Huldra und deutschen Holda zugesellten Elbe, die Huldre, Hollen, Wasserholden, guten Holden u. s. w. sind Seelen und durchaus nicht verschieden von den Geistern des wütenden Heers, mit denen Hulda umzieht oder den Kindern, die aus ihrem Brunnen geholt werden. So kommen die Kinder in Halle aus dem Gütchenteich, wohinein

mit einiger Vollständigkeit erhalten, die Sage der anderen Göttinnen bewahrt nur Bruchstücke davon, welche jedoch das einstige Dasein des Ganzen mit gröfster Wahrscheinlichkeit erraten lassen.

b) Nächst den Namen sprechen die dem untersten Kinde beigelegten Eigenschaften demselben die Natur einer Göttin zu. Frau Rose verschenkt das Himmelreich No. 2. Die göttliche Natur ist ihr gleich anzusehn No. 9. Sie wacht nicht, sie schläft nicht, sie ist nicht im Traum. Ihre ganze Wesenheit ist von der menschlichen durchaus verschieden No. 9. Wie Hella, die Seelengöttin, ist sie halb weifs, halb schwarz No. 4. Sie strählt gleich den weifsen Frauen ihr Haar mit goldenem Kamme und ergiefst wie Holda aus goldenem Kruge die Regenfluten No. 6.

c) Haben wir in dem untersten Mädchen die Göttin Gôde oder Hrôsa erkannt, so wird schon an und für sich wahrscheinlich, dass die auf ihrem Schofse sitzenden Kinder die Seelen bedeuten, welche diese Göttin bei sich beherbergte. Sie werden in No. 5 als Engel, in No. 4 und 14 als Hühner, in No. 6. 7. 8. 9. 10. 11 als Lämmer bezeichnet; in No. 12 vielleicht, wenn man die schon S. 284 als neu abgewiesene Benennung „Töpfe" abzieht, als Blumen[1]).

Dass die Engel ein blofs christlicher Ausdruck für Seelen schlechthin seien, leuchtet ein. Sehr häufig erscheinen die Seelen in der Volkssage noch in Gestalt von Vögeln[2]), mehrfach geradezu als Hühner. Ein Bürger in Antwerpen fand Nachts auf dem Friedhof eine Henne

eine Gräfin in schwarzer Kutsche gefahren und verschwunden ist (Holda mit dem wilden Heer s. oben S. 262). Gütchen aber ist ein Name für die Elbe = den guten Holden. S. Sommer, Sagen aus Thüringen S. 169 fgg. Unter andern Namen des Kinderbrunnens kommt auch mehrfach Butzenbrunnen Meier, Schwäb. Sag. 263. 294 vor. Vgl. Butzen = Elbe Myth.² 474. 956.

1) In diesen Tagen gelang es mir das Spiel Mutter Tepperken auch hier in Berlin zu beobachten. Hier wurden die Kinder als Rose, Nelke, Veilchen u. s. w. schlechthin vom Schofs der Mutter Tepperken abgegeben.

2) Myth.² 788. W. Müller, Altd. Relig. 402. Schade, Ursulasage 70. V. d. Hagen, Schwanensage S. 571.

mit vielen Küchlein, welche um die Alte herumliefen und piepten. Er nahm sie in einem Sacke mit sich und setzte sie auf seinen Hof. Am andern Morgen fand er statt ihrer auf dem Hofe einen grofsen Haufen Menschenknochen. Auf Geheifs des Pfarrers trug er um dieselbe Stunde die Knochen auf den Kirchhof zurück. Da rief eine Stimme aus einem Grabe: „es wäre dir schlecht bekommen, hättest du das nicht getan"[1]). Zu Herzeele kommt jede Nacht gegen zwölf ein schwarzes Huhn auf die Kreuzwege und bleibt dort sitzen bis zum Tagesanbruch[2]). Stirbt im Elsass auf dem Lande ein Huhn, so soll man „Gott Lob und Dank" sagen, denn es vertritt die Stelle einer Person im Hause, welche hätte sterben sollen[3]). Auf einem Anger zwischen Andershausen und Kluventhal läuft Nachts zwischen 11 und 12 Uhr eine Glucke mit einem Haufen glühender Küchlein umher. Man hält sie für verwünschte Menschen[4]). Ein Zauberer liefs vor dem Hause eines Wirts in Niederbeerbach in Hessen seinen Tragekorb stehn mit einer eingefangenen Seele darin. Die Wirtin hob neugierig den Deckel auf, da fuhr ein Ding wie ein stumpfschwänziges Huhn heraus und die Bodentreppe herauf. Der Geist machte später auf dem Boden grofsen Lärm und warf die Türen auf und zu, bis er wieder gebannt wurde[5]). Auf der Kiensburg in Schlesien erschien unter einem Ofen eine Henne mit ihren Küchlein. Als man nachsuchte, fand man in einem Kästchen zwei Kinderleichen[6]). Auf die Lammgestalt der Seelen werden wir weiterhin zu reden kommen. Auch in Blumenbildung erscheinen die Geister Verstorbener. Wir verweisen vorläufig auf Myth.[2] 786.

Ein deutlicher Beweis zugleich dafür, dass der Name

1) Wolf, Niederländ. Sag. S. 650 No. 557.
2) Wolf a. a. O. S. 647, 551. Wodana I, 28.
3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 408.
4) Müller und Schambach, Niedersächsische Sagen S. 187. No. 203.
5) Wolf, Hessische Sagen S. 107 No. 158. Vgl. S. 102 No. 156 und S. 201 Anm. 150.
6) Schlesische Sagenchronik, ein Album ausgewählter Balladen, Romanzen und Legenden. Breslau 1840. Zeitschr. f. D. Myth. I, 374.

der Frau Gôde in unserm Kinderspiel alt und echt und nicht etwa zufällig darum in den Text hineingeraten ist, weil der Glaube an diese Göttin unter dem Landvolk der Priegnitz vorzugsweise lebendig blieb, sowie dass die bei der Göttin weilenden Kinder Seelen darstellen sollen, ergiebt sich aus der Pommerellischen Variante No. 1. Die abgeholten Kinder werden später zu Hunden und zerreifsen die Göttin, deren Name bereits vergessen ist. In No. 5 ist eine nicht mehr ganz deutliche Erinnerung an diese Hunde ebenfalls bewahrt. Halten wir damit folgende Sagen zusammen. Frau Gauden hatte vier und zwanzig Töchter, die gleich ihr leidenschaftliche Jagdliebhaberinnen waren. Als nun einmal Mutter und Töchter in wilder Freude durch Wälder und Felder jagten und wieder das ruchlose Wort „die Jagd ist besser als der Himmel!“ von ihren Lippen erscholl, da wandeln sich plötzlich vor den Augen der Mutter die Kleider der Töchter in Zotten, die Arme in Beine und vier und zwanzig Hündinnen umkläffen den Jagdwagen der Mutter. So geht der Zug in Ewigkeit durch die Luft“ [1]). Eine Ditmarsische Sage berichtet, dass der wilde Jäger ein verfluchter Freischütz war, den nun seine Frau und Kinder als Hunde begleiten [2]). Hakelberg-Wôdan zieht nach niedersächsischer Ueberlieferung unsichtbar durch die Luft, seine drei Hunde sind seine Söhne [3]). Hackeberg (Hackebarg) war nach einer Variante dieser Sage einst ein Mensch, ein bitterböser Mann, der seine sieben Söhne grausam tötete. Als er nun auch sammt Frau und Bruder gestorben war, da waren Hackebargs 7 Kinder keine Kinder, sondern sieben lebendige kleine Hunde, welche an Hackebargs Frau herumhingen, als wenn sie an ihr sögen. Da Hackebarg nicht zu Gnaden kommen konnte, zieht er ewig durch die Luft mit einem langen glühenden Schwanz, woran

1) Lisch, Meklenburg. Jahrb. VIII, 282. Myth.² 877.
2) Müllenhoff Sagen S. 368. No. CDXCI.
3) Schambach und Müller S. 347.

die 7 jungen Hunde hängen, welche gif gaf, gif gaf bellen, während er selbst tje hô, tje hô ruft[1]).

Die Bedeutung dieser Sagen liegt klar vor Augen. Die bei Wôdan oder Gôde in der Wolke weilenden Menschenseelen, die Kinder dieser mütterlichen Göttin, können vermöge ihrer in Lufthauch bestehenden Substanz s. oben S. 269 fgg. die Wolke verlassen und zum stärkeren Winde anschwellen, d. i. mythisch ausgedrückt Hunde werden s. oben S. 217 fgg. Dann verfolgen sie die mütterliche Göttin, die Wasserfrau (die Wolke) und zerreifsen dieselbe im Geleit des ihr nachjagenden Wôdans s. oben S. 290. Dieser Mythus ist es nun offenbar, den die Pommerellische und Appenzeller Fassung unseres Kinderspiels darstellen wollen, während No. 11 und die andern Varianten einen anderen Zug aus dem Sagenkreise der Gaude zur Aufführung bringen.

Ich gebe noch einige weitere Belege dafür, dass die Hunde des wilden Jägers und seiner Gemahlin Seelen und den Kindern im Holdabrunnen identisch sind. In einer Variante des oben S. 216 fgg. besprochenen Märchens verwandeln sich die 3 Hunde des Drachentöters, in denen wir Geister des wilden Heers = Maruts erkannten, schliefslich in Vögel[2]) d. i. Seelen. — In Pommern gelten die Hunde des Wôd als Seelen der Selbstmörder, die zwischen Himmel und Erde schweben und nicht zu Gnaden kommen, oder als die Seelen derer, die sich auf Erden dem Teufel ergeben haben[3]). Der Hund des Hakelberg-Rôds (des Gemahls unserer Rose) heifst Âlke oder Aulke[4]), geradeso wie der Wirt im Totenkrug und wie die Geister der Voraltern, die in den heidnischen Grabhügeln begraben liegen, âlken, aulken, ôlkers, ilkers benannt werden[5]). Die Âlken gelten als Zwerge, welche Kinder ver-

1) Schambach und Müller S. 421 fgg.
2) Bechstein, D. Märchenbuch S. 225.
3) Pfeiffers Germania I. S. 104. Vgl. o. S. 270 Anm. 1. In einer Novelle im Feuilleton der Zeit 1857 No. 102 sagt ein Fischer beim Unwetter: „Manches armen Sünders Seele mag im Sturm nun davonfliegen ohne Beichte und Absolution."
4) Zeitschr. f. D. Myth. I, 100.
5) Kuhn, Nordd. Sagen No. 357. S. 308. Anm. No. 152.

tauschen (Wechselbälge)[1]. Frau *Gauden* fuhr in Meklenburg in der Sylvesternacht durch ein Haus und liefs ein schwarzes Hündchen auf dem Feuerheerde liegen, das in nächster Nacht mit unausstehlichem Gewinsel den Leuten die Ohren voll schrie. Da man den ungebetenen Gast nicht los werden konnte, rief eine alte weise Frau: man solle das sämmtliche Hausbier durch einen „Eierdopp" brauen! Gesagt, getan. Eine Eierschale ward ins Zapfloch des Braukübels gesteckt und kaum dass das Wörp (angegohrne Bier) hindurch gelaufen war, da erhob sich Frau Gaudens Hündlein und redete mit vernehmlicher Stimme:

ik bün so olt
as Böhmen golt
äwerst dat heff ik min leder nich trût,
wenn man't bier dörchn eierdopp brût[2].

Zu Buchholz bei Petershagen, nördlich von Minden, hat Hakelberg einmal in den Zwölften seinen Hund in einem Hause gelassen. Der hat am Heerde gelegen und nichts als Asche gefressen. Die Leute haben ihn gern los sein wollen, haben aber nicht gewusst, wie sie das anfangen sollten, bis ihnen endlich einer gesagt, sie sollten Essen in einem Eierdopp kochen, das haben sie getan. Als der Hund das gesehen, hat er zu sprechen angefangen und gefragt, was das werden sollte. Da haben sie ihm gesagt, das solle sein Fressen werden. Da ist er davon gegangen und nicht wiedergekommen[3]. Ganz dasselbe Verfahren finden wir in deutschen und keltischen Sagen angewandt, um einen Wechselbalg, d. i. ein von den Elben umgetauschtes Wichtelkind zum Sprechen zu bringen. Einer Mutter war ihr Kind von den Wichtelmännern (Elben) aus der Wiege geholt und ein Wechselbalg mit dickem Kopf und starren Augen hineingelegt, der nichts als essen und trinken konnte, aber kein Wort sprach.

1) Kuhn a. a. O. S. 485. Anm. 152.
2) Lisch, Meklenburg. Jahrb. VIII, 205. Myth.[2] 879.
3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 101, 3.

Eine Nachbarin riet ihr, sie solle Feuer anmachen und in zwei Eierschalen Wasser kochen, das bringe den Wechselbalg zum Lachen, und wenn er lache dann sei es mit ihm aus. Wie sie die Eierschalen mit Wasser über das Feuer setzte, sprach der Klotzkopf:

Nun bin ich so alt
Wie der Westerwald
Und hab' nicht gesehn, dass Jemand in Schalen kocht.

und fing darüber an zu lachen. Indem er lachte, kam auf einmal eine Menge von Wichtelmännchen, die brachten das rechte Kind, setzten es auf den Heerd und nahmen den Wechselbalg wieder mit sich fort[1]). Andere Beispiele sind Myth.[2] 348. 349 zusammengestellt. In einem bretagnischen Volkslied spricht die Jungfrau Maria:

Wer kocht zum Schein in einem Ei
Für zehen Knecht' der Meierei,
Zum Sprechen bringt den Sohn der Hei.

Als die Bäuerin dies tut, ruft der Wechselbalg:

Mutter, in einem Ei für zehn? —
Ich hab das Ei vorm Huhn gesehn,
Die Eichel, eh' der Baum mocht' stehn;
Die Eichel, und das Reis zumal,
Die Eich' im Forste von Brezal,
Doch solches sah ich noch niemal[2]).

Geht schon aus dieser Uebereinstimmung hervor, dass der Hund des wilden Jägers, Grau Gôdes, dem Wechselbalg identisch ist, so wird diese Bemerkung durch einen weiteren Zug bestätigt. Wie es mehrfach von jenem Hunde heifst, dass er nur von Mehl, Brotteig oder Flugasche zehre, weswegen er, in menschlichen Häusern zurückgelassen, immer auf oder neben dem Heerde liegt, spielen die von den guten Hollen gebrachten Wechselbälge am liebsten in der Asche[3]). Da es nun von Holda ausdrück-

1) KHM. No. 39.
2) Villemarqué chants popul. I, 32.
3) Landau, Zeitschr. d. Vereins f. hess. Gesch. II, 277. Lyncker, Hessische Sagen S. 55. No. 86.

lich heiſst, dass sie die bösen Kinder aus ihrem Brunnen als Wechselbälge auf die Welt schicke s. oben S. 267 leidet die Bedeutung der Hunde in unserm Kinderspiel als Seelen keinen Zweifel mehr[1]).

Als solche characterisiert sie nun auch die Angabe in No. 9: „kann nich hören op mîn rechtes ohr, kann nich hören op mîn linkes ohr“, welche in No. 2 fälschlich auf Frau Rose übertragen ist. Die Taubheit sagt den Mangel menschlicher Organe aus und ist schwerlich etwas anderes als ein symbolischer Ausdruck für Totsein.

d) Nach No. 6. 14 sitzt die Göttin auf einem Stuhl von den Seelen umgeben, wie die weiſse Frau im Stockl bei Bruneck s. oben S. 256. Nach No. 5 zieht sie an der Spitze des Kinderzuges vorauf. Die Varianten 1. 7. 8. 9. 10. 11. 12 stellen die Seelen als auf dem Schoſse der Göttin sitzend dar und 7. nennt die Kinder sogar schæpken imme schôte. Diese Scenerie, wenn sie überhaupt ursprünglich so beabsichtigt wurde und nicht etwa in Ungeschicktheit der ältesten Darsteller ihren Grund hat, mischt sich aber mit der anderen Vorstellung, Gôde oder Hrôsa sitze erhöht (auf himmlischem Sitz) gleichsam auf der obersten Sprosse einer Leiter, ihr zu Füſsen eine unter der andern in immer tieferer Abstufung die Seelen. Dies besagen die Formeln „treppchen höher 1. 12. hinter mir 2.

1) In der Nähe von Osnabrück liegen die Wulwekerslöcker, tiefe Berghölen, in welchen schmiedende Elbe die Sgönaunken wohnen (vgl. über diese als den Pitṛis identische Wesen Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. IV, 98 fgg.). Bei diesen Sgönaunken in der Berghöle (der Wolke) sitzt eine Alte und spinnt (die Göttin Hrôsa oder Holda). Zu ihren Füſsen liegen zwei groſse schlafende Doggen. Die Sgönaunken vertauschen den Leuten in der Umgegend die Kinder und legen ihre Wechselbälge in die Wiegen. Dieselben werden zum Sprechen gebracht und zum Fortgehen genötigt, wenn man Bier in Eierschalen braut. In Sterlebrink kam einmal eine Frau in die Wochen und ging, ehe sie ihren Kirchgang getan, aus. Da ist sie plötzlich in die Wulwekerslöcker geführt worden und hat dort Hunde säugen müssen, so dass, als sie wieder herauskam, ihre Brüste so lang geworden waren, dass sie sie hat über die Schultern schlagen können. Bald darauf sind auch die Sgönaunken zu ihr gekommen und haben von ihr zwei Tonnen Butter verlangt, denn wenn sie die nicht erhielten, so müsse sie täglich wieder in den Berg und Hunde säugen. Hagens Germania IX. 1850. S. 93 fgg. Die Hunde, welche das menschliche Weib in dieser Sage säugen soll, sind Elbenkinder, Wechselbälge. Vgl. o. S. 300 u. 301 Anm. [1].

kort achter mî 10. 11. obedra 4. obenaus 8[1]). Achter mî opn sülvernen knopp, achter mî opn gollnen knopp No. 9.

e) Suchen wir nunmehr nach der Bedeutung des herumgehenden Mädchens — denn 1. 2. 14 betonen ausdrücklich das weibliche Geschlecht des fragenden Kindes — so ergiebt sich, dass hier wieder zwei Anschauungen gemischt sind. Nach der einen stellt es eine gebärende Mutter vor, nach der andern die Schicksalsgöttin (Nôrn), welche die Seelen vom Schofse oder aus der Gesellschaft der Göttin Holda (Gôde, Hrôsa, Freyja) zu neuer Geburt in menschlichem Körper abholt.

Die Krankheit der entbundenen Mütter motivirt man den Kindern mit der althergebrachten Redensart: „Der Storch hat die Mutter ins Bein gebissen“[2]) und in einer kürzlich in den Neuen preufs. Provincialblättern mitgeteilten preufs. Urkunde ist für die Schwangerschaft der ebenso altertümliche Ausdruck gebraucht „se het 'n bûk vull knâken (sie hat einen Bauch voll Knochen). In No. 1 verlangt die umgehende „ên plasterke för mîn slîmmen (oder schêwen) fôt, in No. 11 „ik harrn grôt knâken in't bên.“ In vielen deutschen Sagen ist ausgesprochen, dass die gebärenden Mütter die (Seelen der) Kinder unmittelbar aus dem Kinderbrunnen empfangen.

Jene andere Anschauung spricht sich am deutlichsten in der blinden, hinkenden Alten No. 14 aus. Wir werden weiterhin erweisen, dass man sich die Schicksalsgöttin als altes Mütterchen mit einem Klumpfufs hinkend, oft als blind vorstellte und dass sie es war, welche nach altgermanischem Glauben das Eintreten der Seelen in menschliche Gestalt vermittelte.

f) Nie verliefs eine Seele einsam den gemeinschaftlichen Aufenthalt. Beim Eintritt in menschlichen Körper wurden

1) Auffallend stimmt in KHM. No. 42. Ausg. 1850. I, 249 die Beschreibung von der Wohnung des Todes überein. Auch hier erhält der nach seinem Gevatter fragende Pate dreimal die Antwort „eine Treppe höher“.

2) Mündl. Pommerellen. Vgl. Rocholz, Alemann. Kinderlied S. 127: „Er (der Storch) hat gebracht ein Brüderlein, er hat gebissen die Mutter ins Bein.“

ihr eine oder zwei, oft mehrere andere Seelen als Schutz- oder Folgegeister mitgegeben. Man nennt diese Geister Fylgien oder Hamîngien, ihr Dasein in Deutschland wie im Norden erweist J. Grimm, Myth.² 829 fgg.

Die Fylgien[1]) kamen mit der Geburt des Menschen in die Welt, sie hatten dann ihren Sitz in der Haut, welche manche Kinder um ihr Häuptlein gewunden mitbringen. Wird diese Haut verbrannt oder fortgeworfen, so entbehrt nach isländischem Glauben der Neugeborne fortan seinen Schutzgeist, der ihm durch das ganze Leben folgt[1]). In Norwegen begleitet man jeden, selbst den geringsten Gast vor das Haus oder öffnet wenigstens noch einmal die Tür wenn er fortgegangen ist, damit der Folgegeist (fœlgie, fylgie oder vardœgl), falls derselbe zurückgeblieben sein sollte, Gelegenheit findet seinem Herrn nachzukommen, der in dessen Abwesenheit dem Unglück und der Gefahr ausgesetzt wäre beim Riesenbett (Thusbettet) in Abgründe zu stürzen, oder von einem bösen Geist geschädigt zu werden, der ebenso jedem Menschen folgt[3]). Die Fylgien weisen sich teils in Menschen-, teils in Tiergestalt und zwar in Gestalt desjenigen Tiers, dessen Gemütsart dem Character des Menschen am meisten ähnlich ist. Des Mutigen Folgegeist hat Wolfs- oder Bärgestalt, die Fylgie des Listigen erscheint als Fuchs oder Katze, die des Furchtsamen als Hase oder kleiner Vogel. Als ein gewisser Thôrsteinn noch ein kleiner Knabe von 7 Jahren war, kam er einmal, wie Kinder pflegen, hastig in die Stube gefahren und fiel auf der Diele hin. Der alte Geitir sah das und brach in Lachen aus. Später von Thôrsteinn befragt, weshalb er

1) Fylgia se adjungens. Ueber die Etymologie dieses Wortes s. Ebel, Zeitschr. für vergl. Sprachf. VI, 217.

2) Finn Magnussen, Eddalæren IV, 35. Grimm, Myth.² 828. Dieses Häutchen heifst auf Island selbst Fylgja, in Deutschland Glückshaube, Wehmutterhäubchen, Kinderpelglin, Glückshelm. Kinder, die damit geboren sind, sollen Glückskinder sein, weil ein Folgegeist sie schützend begleitet. Vergl. Haupt, Zeitschr. f. D. Altert. I, 137. K. v. K. Erin VI, 448. Rocholz, Alemannisches Kinderl. S. 280 fgg. Nach Fischarts Gargantua c. 39 zogen feldflüchtige Soldaten „ihre Kinderbälglin herfür, meinten also dem Teufel zu entfliehen.“ Der Schutzgeist sollte sie retten.

3) Faye, Norske Sagn S. 77.

gelacht habe, antwortete er: „Ich sah, was du nicht sahst; als du in die Stube tratst, folgte dir ein weifses Bärenwelf und lief dir voran in das Zimmer; als es mich aber gewahr ward, blieb es stehn und du fielst im hastigen Lauf darüber zu Boden.“ Das war Thôrsteins eigne Fylgie und Geitir schloss daraus, dass er nicht von gemeiner Art sei[1]). Der Isländer Einarr Eyjôlfsonr sah seines Bruders Gudmund Tod im Traume voraus. Ihm däuchte, ein starkgehörnter Ochse steige aus dem Eyjafjorð auf und springe auf den Hochsitz in Gudmunds Gehöft Madruvöllr, wo er tot niederstürzte. Dieser Ochse, sagte Einarr, sei eines Mannes Fylgie. Denselben Tag kam sein Bruder Gudmundr der Mächtige von einer Reise nach Hause, setzte sich auf den Hochsitz des Hauses und sank entseelt zusammen[2]). Njâl und Thord gingen einmal zusammen aufs Feld. Da pflegte ein Bock zu verweilen, den Niemand fortjagen konnte. Mit einmal sagte Thord: „Das kommt mir wunderlich vor.“ „Was siehst du denn Wunderliches, fragte Njâl?“ „Mir scheint, sagte Thord, da liegt der Bock und ist ganz blutig.“ Njâl erwiederte, das sei kein Bock, sondern etwas anderes. „Was denn?“ fragte Thord. „Sieh dich vor, du bist dem Tode nahe (feigr maðr) und das ist dein Folgegeist[3]).“

Nehmen die Fylgien nicht Tierbildung an, so erscheinen sie bald als hehre Frauen bald ganz in derselben Gestalt wie der Mensch, den sie begleiten. Hieraus wie aus der eben dargelegten Tiergestalt der Fylgien erklärt sich denn auch, weshalb in unserm Kinderspiel die Seelen als Lämmer gedacht sein können[4]).

1) Fornmannasög. III, 113.
2) Leôsvetns. 21.
3) Niâlssaga. cap. 41.
4) Man halte dazu dass die Schäfchen oben S. 245, den Kühen S. 78 gleich stehn und daher auch wahrscheinlich wie diese Mâren, d. i. Seelen sind. Vgl. den Aargauischen Aberglauben: „Bilden die Wolken am Himmel grade in des Kindes Geburtsstunde Schäfchen, so wird dasselbe recht glücklich.“ Rocholz, Alemannisches Kinderlied S. 283. No. 622. Diese Schäfchen sind Fylgien. Wie Seelen in unserem Spiel Hühner und Lämmer sind, gelten die Marienkäfer = Mâren als himmlische Hühner und Schafe.

Sehr häufig hat christlicher Einfluss im Volksglauben die Schutzgeister in Engel verwandelt. So sagt man in Belgien: „Wenn ein Kind auf der Erde fällt, fällt ein Engelchen im Himmel mit.“ Doch hat sich auch noch in concreteren Gestalten der Glaube an die Folgegeister bewahrt. In Schlesien sagt man, wenn die Kinder im Schlaf lachen, die Augen öffnen und wenden „das Jüdel spielt mit ihnen.“ Lässt das Jüdel die Kinder nicht ruhen, so gebe man ihm etwas zu spielen. Man kaufe, ohne etwas vom geforderten Preis abzuziehen, ein neu Töpflein, tue von des Kindes Bad hinein und stelle es auf den Ofen. Nach einigen Tagen wird das Jüdel alles Wasser herausgefletschert haben. Sie hängen auch Eierschalen, aus welchen der Dotter in des Kindes Brei und der Mutter Suppe geblasen ist, an der Wiege mit Zwirnsfaden auf, dass das Jüdel damit spiele, statt mit dem Kind. Hat das Jüdel ein Kind verbrannt, so schmiere man das Ofenloch mit Speckschwarte[1]). Wie schon J. Grimm, später ausführlicher Sommer, dargetan, ist Jüdel eine Nebenform für Gütel, Gütchen eine sehr häufige Benennung der Elbe[2]). Da nun die Neugebornen ebenfalls aus dem Jütchen- oder Gütchenteich kommen s. oben S. 298, also selbst als Gütchen bezeichnet werden, so ist der gemeinsame Ursprung der in menschlichem Körper weilenden Seele und des Schutzgeistes, der mit ihr wächst, mit ihr in der Kindheit spielt, dadurch auch für Deutschland belegt.

Verliefsen Seelen den Aufenthalt bei der Göttin Holda, Hrôsa, Gôde, so musste nach Vorstehendem entschieden werden, ob sie in menschlichem Körper hinabzusteigen bestimmt sein sollten, oder ob ihnen mit Bewahrung der Geistigkeit der Beruf eines Folgegeistes zukomme. Diesen Entscheidungsact stellen die meisten Varianten unseres Kinderspiels dar, indem sie die Mutter oder die Schicksalsgöttin mit der abgeholten Seele tanzen 4. 5. 10 oder die-

1) Myth.[1] LXX, 62; LXXXV, 473. Vgl. LXXXII, 389; LXXXV, 454.
2) Myth.[2] 449 Anm. 1. Sommer, Sagen S. 170.

selbe über einen Strich springen lassen 9 und zwar beides mit der Aufgabe nicht zu lachen. Lacht das abgeholte Kind, so wird es ein Teufel, lacht es nicht, so bleibt es ein Engel 2. 4. 5. 7. 8. 9. 11.

Der Ausdruck „Engel" bezeichnet hier, wie aus 5 hervorgeht, die reine Seele, es ist die Geist gebliebene Fylgie; notwendig muss der Gegensatz „Teufel" in Verderbnis durch christlichen Einfluss die in menschlichen (sündhaften) Körper eingetretene Seele bedeuten. Eine Haupteigenschaft der Geister ist es, dass sie nicht lachen, wie Wilhelm Müller, Nieders. Sag. S. 380 bewiesen hat; der Tod macht ernst und stumm. Ausdrücklich bezeugt die Sage, dass die Gesellschaft der Frau Holda im Venusberg nicht lachen darf[1]). Der Wechselbalg d. i. eine Seele, die nicht in die volle Menschennatur eingedrungen ist, bleibt stumm, gelingt es ihn zum Lachen zu bringen, so liegt statt seiner ein vollgebildetes Menschenkind in der Wiege s. oben S. 303. Das Lachen ist also ein symbolischer Zug für das Eingehen der Seele in menschliches Wesen, menschliche Geberde und Empfindung.

In dem Tanz vermute ich ein Abbild des Wirbelwindes, mit dem die Seele zur Erde fährt, wie sie vom abgestorbenen Leichnam als Windhauch wiederum scheidet s. o. S. 269 fgg. Der Strich in No. 9 soll wol den Fluss vorstellen (das Wolkengewässer oder den Luftstrom), welcher das Seelenreich von der Menschenwelt scheidet s. oben S. 203.

Ein weiterer symbolischer Zug ist in 9. 10. 11 erhalten. Die zum Eintritt in das Leben bestimmte Seele wird gefragt: „Wat wistu æten? wat wistu drinken? wat krûpt dâr? wat flügt dâr?" 10. — Wat krûpt dâ? wat fleit dâ? 11. — Was hast gegesse? wast hast getrunke? was hast du gesehn? 8.

Durch den Genuss von Speisen im Seelenreich lassen

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 275.

unsere Sagen lebende Menschen den Toten anheimfallen, geradeso wie in der griechischen Mythe Persephonê durch den Genuss des Granatapfels gezwungen ist im Hades zu verweilen. W. Müller hat hiefür die sichersten Beweise aus der germanischen Mythenwelt zusammengestellt [1]). Andererseits aber streift der Genuss irdischer Speise wiederum der Seele die rein geistige Natur ab und bannt sie in die Körperwelt. Auch hiefür hat W. Müller bereits einige Gründe namhaft gemacht [2]). Wir wollen die Betrachtung dieses Gelehrten von einer anderen Seite wieder aufnehmen.

Das neugeborne Kind galt, so lange es die heidnische Wassertaufe, mit welcher die Namengebung verbunden war, noch nicht empfangen oder noch keine menschliche Speise genossen hatte, als Seele. Der menschliche sowie jeder andere Körper wurde als ein Gewand gedacht, das die Seele anzieht (lîhham altn. lîkhamr). Das Band zwischen der Seele und dem Leibe war so lange lose, bis es durch ein von den Schicksalsjungfrauen oder der höchsten Göttin gesponnenes Seil oder einen Ring, der in unseren Sagen besonders lebhaft unter der Benennung Schwanring in Erinnerung blieb, gefestigt wurde. Mehrere Spuren verraten, dass man dieses Schicksalsseil erst während der Wasserbegiefsung gefertigt wähnte. Doch davon weiter unten. Aus diesem Grunde glaubte man, dass ungeborne d. i. aus dem Mutterleibe geschnittene Kinder leuchten, Glieder (Arme, Füfse, Finger) von ihnen unsichtbar machende, alles einschläfernde zum Diebshandwerk taugliche Lichter abgeben. Die Seele galt ja, wie als Lufthauch, so als feuriges Element [3]). Weil die Verbindung der Seele

1) Niedersächs. Sagen S. 372 fgg.

2) A. a. O. S. 387.

3) S. R. Köhler in Zeitschr. f. D. Myth. IV. Heft 2. Sterne sind Seelen; wenn ein Kind stirbt, macht der Herrgott einen neuen Stern; ungetauft gestorbene Kinder werden Irrlichter, auf Gräbern hüpfen blaue Flammen. Grenzverrücker gehen nach dem Tode als Feuermänner um. In der Höle des Todes brennen die Seelen als Lichter. Gisli Sûrssonr träumt, dass er von der einen seiner beiden Fylgien in ein grofses Haus geführt werde, wo er

mit dem Körper noch nicht Halt gewonnen hat, ist das Kind bis zur Taufe (die im Volksaberglauben die Stelle der heidnischen „Dication“ — s. darüber unten — einnahm) der Vertauschung ausgesetzt, d. i. in Gefahr von den Geistern ohne weiteres wieder in ihre Gemeinschaft gezogen und durch den nur anscheinend mit menschlicher Körperlichkeit behafteten Folgegeist (?) ersetzt [1]) zu werden. Der Wechselbalg selbst ist nichts anderes als eine nicht zur vollen Menschheit durchgedrungene Seele. Bis zu dem bezeichneten Zeitpunkt war es auch nach altgermanischem Recht erlaubt ein Kind zu töten oder auszusetzen, weil es noch nicht als ein echter Mensch betrachtet werden konnte. War jedoch irdische Speise über die Lippen gekommen, so hörte dieses Recht auf. Als des heiligen Liudger Mutter Liafburg geboren wurde, befahl die noch heidnische Schwieger, das neugeborne Kind als Mädchen in knabenlosem Hause in eine Badwanne zu werfen und so zu töten. Eine mitleidige Nachbarin kam herzu, strich dem Kinde etwas Honig in den Mund und erwarb ihm so das Recht ans Leben. Es wurde nicht getötet, sondern aufserhalb des elterlichen Hauses auferzogen [2]). Mit dem heid-

viele von seinen verstorbenen Freunden und Verwandten findet. Diese safsen und tranken an Feuern, die in der Halle angerichtet waren. Sieben Feuer brannten da, von denen die einen noch hell loderten, die andern nahe am Erlöschen waren. Da sagte sein guter Folgegeist, zu ihm tretend: „Hier will ich dich o Freund aufnehmen und dir die übrigen Jahre deines Lebens zeigen. Die Feuer, die du siehst, bedeuten dein noch übriges Lebensalter.“ Gisla Sùrssonarsaga ed. Island. cap. 22. p. 157. Beide Vorstellungen der Seele als Lufthauch und als Feuer vereint folgende Sage: Einer alten Frau in Brodersdorf begegnete einmal die wilde Jagd. Nichts als Lichter und Lichter brannten bei ihr herum und dabei lärmte, schrie, schoss und heulte es, dass ihr Hören und Sehen verging. Müllenhoff, Sagen S. 370. No. CDXCV.

1) Darf diese Vorstellung etwa aus dem Zuge geschlossen werden, dass das von den Elben geraubte Kind dieselbe Behandlung erfährt, wie der Wechselbalg, mit ihm also in Wechselwirkung steht?

2) RA. 458. Um den ersten pechschwarzen Unrat des neugebornen Kindes (das Kindspech, meconium) zu verdünnen, giebt man demselben in Oestreich und der Schweiz das sogenannte „kindssäftlein, kindstränkli“, bestehend aus Pfirsichblüten oder Holdermufs, in Erfurt Meerzwiebelsaft, in Berlin Mannasaft mit Rhabarber ein. Da die Natur durch die erste salzhaltige Muttermilch (colostrum) schon von selbst für die Abführung gesorgt hat, und

nischen Taufact war im Scandinavischen Norden die Kniesetzung verbunden. Der Vater liefs sich das Kind, das nach der Geburt auf den Boden (gôlf) gelegt war, reichen und entschied, ob er es anerkennen wolle oder nicht. Geschah das erstere, hatte der Vater das Kind aufgenommen, so setzte er es auf seine Knie, gab ihm einen Namen und begoss es mit Wasser (iôs vatni). Durch diese Handlung erhielt der Säugling ebenso, wie durch den Genuss irdischer Speise, Anspruch auf das Leben. Er durfte fortan nicht mehr ausgesetzt oder getötet werden. Aus Deutschland ist uns leider so gut wie jede Quelle über das Verfahren der Heiden bei der Geburt der Kinder verloren gegangen, dass aber eine ähnliche Sitte wie die nordische Wasserbegiefsung stattfand, geht wol aus den Worten Chlôdwigs, des Frankenkönigs, über sein christlich getauftes aber noch während der Taufwoche in den weifsen Gewändern verstorbenes Söhnlein hervor: „Si in nomine deorum meorum puer fuisset *dicatus*, vixisset utique, nunc autem, quia in nomine dei vestri baptizatus est, vivere omnino non potuit" [1]). Die christliche Taufe übt nach des Heiden Ansicht nicht die der heidnischen Weihung zustehende Kraft, des Kindes Körperlichkeit zu festigen. Auch die humi positio vor dieser Dication wird nicht gefehlt haben, sie scheint nach Spuren im heutigen Volksglauben noch mit dem besonderen Zusatz in Geltung gewesen zu sein, dass man das Kind statt auf die Diele [2]) überhaupt

die Verdünnung normal in wenigen Tagen ohne künstliche Mittel eintritt, bei dem mit feiner Beobachtungsgabe ausgerüsteten Naturmenschen daher die Erfahrung nicht leicht zur Anwenduung von Abführungsmitteln verleiten konnte, ist eine symbolische Bedeutung des Kindssäftli nicht undenkbar. Es wurde vielleicht ursprünglich gegeben, um das Kind der vollen Menschlichkeit desto eher teilhaftig zu machen; als der alte Sinn erlosch, trat ein anderes Motiv ein. Wahrscheinlich wird diese Annahme durch den Aargauischen Aberglauben „will man beim Neugebornen das Kindstränkli nicht anwenden, so muss man ihm doch Syrup, Eiergelb, Nidel, auch Traubenmufs, sogleich zwischen die Lippen streichen." Es kommt also nur darauf an, dass das Kind etwas geniefse, nicht dass die Speise abführende Wirkung äufsere. S. Rocholz, Alemannisches Kinderlied S. 282 fgg. No. 624. 625.

1) Gregor. Turon. II, 29—31.

2) Das Aufnehmen des Kindes vom Boden bei der Namengebung hat nach Grimms wahrscheinlicher Vermutung der Hebamme ahd. hevanna

auf den Fufsboden unter die Stubenbank legte[1]). „Wenn das Kind geboren ist, muss man es sogleich unter die Stubenbank legen, damit es seine Lebtage nie den Geistern verfalle. Ein um Weihnachten und Fronfasten zur Welt kommendes Kind ist geistersichtig; wickelt man es aber sogleich in Windeln und legts unter die Stubenbank, so wird alles verhütet[2]).“ Wenn ein neugebornes Kind einen zu grofsen Kopf (das Abzeichen der Wechselbälge) oder sonst etwas Seltsames an sich trägt, soll man es, sobald es von der Mutter kommt, am ersten auf die blofse Erde unter eine Bank legen[3]). In Pechüle bei Treuenbrietzen und Rauen, bei Fürstenwalde, aber auch sonst in der Mark, namentlich in der nächsten Umgebung von Berlin, legt die Hebamme, sobald sie von der Taufe mit dem Kinde nach Hause kommt, dasselbe erst unter die Bank und dann in die Wiege; hier dreht sie es dann mehrmals um und um[4]).“ Wir sehen in den angeführten Gebräuchen die mit dem Taufact verbundene Humiposition, die schon Rocholz mit der nordischen Sitte zusammengestellt hat, verhüten, dass das Kind den Geistern verfalle, geistersichtig und Wechselbalg (d. i. nicht zur Körperlichkeit durchgedrungene Seele) sei. Hiemit ergiebt sich ein gewichtiges Zeugnis für die von uns vorgetragene Ansicht. Hat dieselbe im Ganzen Grund, so wird auch gegen die Auffassung der Liafburglegende nichts zu erinnern sein,

den Namen eingetragen RA. 455; gram II, 680 so wie von dem Zubodenlegen des Kindes die nordische Hebamme jordgumma, jordemoder (Erdmutter) heifst.

1) Es geschah dies wol aus demselben Grunde, aus welchem bei der Hochzeit im Norden eine Bankgabe (beckjargjöf) dargereicht wurde, oder alts. die Frau Bett- und Bankgenossin (gibenkia gibeddea) des Mannes genannt wurde. RA. 443. Der neue Ankömmling sollte durch die feierliche Dication nicht allein in die Menschengemeinschaft, sondern auch in die Hausgenossenschaft aufgenommen werden.

2) Aargauischer Aberglaube. Rocholz, Alem. Kinderl. S. 279. No. 613. 614.

3) Puerperium Marianum, Unser Lieben Frawen Kindelbett durch Christ. Marianum. Constanz b. Nicol Kalt 1599 p. 133. Rocholz a. a. O.

4) Hängt dieses Umdrehen vielleicht mit dem Tanz oder Umdrehen (drei di dreimål um u. s. w.) in unserm Kinderspiel No. 4. 5. 10 vergl. oben S. 308 zusammen? — Kuhn, Nordd. Sag. 430, 260.

dass der Genuss irdischer Speise als Gewähr vollständiger Annahme der Menschennatur betrachtet wurde.

Stellt unser Kinderspiel den Eintritt der Seele in menschliche Gestalt dar und knüpft denselben an die Aufnahme irdischer Nahrung, so tritt uns in einem andern mit ganz ähnlicher Wendung das Zurücktreten der Seele in die Geisterwelt durch den Genuss himmlischer Speise entgegen.

„Russel di dussel wat hestu gedronken?"
Hemmelsch water.
„Russel di dussel, wat hestu gegäten?"
Hemmelsch brod.

Das in der Mitte stehende Kind bezeichnet nun ein anderes in dem Kreise und sagt:

Spei en de loft on lach nich.

Lacht es nicht, so tritt es in den Kreis [1]).

Sollte mit dem feierlichen Aufnehmen des Kindes vom Boden, wovon die Hebamme ihren Namen hat, die Formel „engeli ufzücha" (in die Höhe heben) in No. 5 zusammenhängen?

g) In No. 1. 4. 8. 9. 11 wird angegeben, dass eine vorher abgeholte Seele nicht zum Eintritt in menschlichen Körper getaugt habe. Am besten schildert den Hergang No. 9. Du hast ja erst gestern ein Lamm erhalten? „Das lachte nicht" d. i. es war ein Wechselbalg s. oben S. 303, „es sprang übers Heck; ich legte es auf die Bank, da wurde es wie ein *Aal* so lang; ich legte es auf den Fufsboden, da wurde es wie eine Scheere; ich *legte es in die Wiege,* da wurde es wie eine Fliege; ich legte es auf die Fensterbank, da holte der hässliche Wolf es weg." Die Seelen sind jeder Verwandlung fähig und sträuben sich durch oftmalige Metamorphose in menschliche Natur einzugehen.

Ein ganz analoger Vorgang wird uns in dem schönen schottischen Volkslied von Young Tamlane geschildert, aus dem ich, da mir das Original nicht zur Hand ist, einen

1) Kettwig aufgezeichn. v. H. Greef in Meurs; d. L. Erk.

Auszug mit Gräfses Worten gebe: „Einst ging die Tochter Dunbars des Grafen von March, Janet auf die Ebene Carterhaugh in Selkershire, wo der Ettrick sich mit dem Yarrow vereinigt, und kam da an eine Quelle, wo sie einen schönen Zelter stehen sah, aber einen Reiter sah sie nicht. Da brach sie eine rote Rose ab und noch eine und wieder eine. Auf einmal stand ein Mann vor ihr, der sie fragte warum sie hieher komme und Rosen abpflücke, ohne ihm zuvor etwas davon zu sagen. Sie aber entgegnete ihm, Carterhaugh gehöre ihr, denn ihr Vater habe es ihr geschenkt und sie werde Niemanden fragen, ob sie gehen oder kommen solle. Jener aber nahm sie bei der Hand und führte sie unter eine Linde und sprach lange mit ihr. Niemand aber erfuhr, was da mit ihr vorgegangen ist. Als sie aber wieder nach Hause zurückgekehrt war, fanden Alle, dass ihr früherer Frohsinn verschwunden sei und es war offenbar, dass sie geheimes Leid trage und irgend eine hoffnungslose Liebe den Grund davon abgebe. Als nun ihr Vater von ihr zu wissen begehrte, wer der Vater des Kindes sei, das sie unter ihrem Herzen trage, gestand sie ihm, dass sie als solchen keinen von den Rittern des Landes nennen könne, denn ihr Geliebter sei ein Elfe und gehöre den Ueberirdischen an, sei ihr aber viel werter als der schönste Ritter. Sie ging nun wieder nach Carterhaugh, wo sie jedoch nur den Zelter ihres Tamlane stehen sah, ihn selbst aber nicht erblickte. Daher pflückte sie wiederum Rosen und siehe, er erschien und untersagte ihr das Pflücken[1]). Nun fragte ihn Janet, ob er ein Christ sei, er aber sagte, er sei der Sohn Rudolphs, Grafen von Murray und wie sie von einer sterblichen Mutter geboren. Einst habe ihn als achtjährigen Knaben sein Onkel mit auf die Jagd genommen und es sei ihn ein Todesschlaf überkommen, bei seinem Erwachen habe er sich unter den Elfen befunden und die Königin derselben habe ihm Leib und Glieder ausgezogen und ihn

1) Die Rosen sind die Seele Tamlanes selbst.

zu einem Elfen gemacht. Er könne sich seitdem grofs und klein machen und nach Belieben in der Luft oder auf der Erde wohnen und er möchte Zeitlebens im Elfenlande bleiben, wenn er nur nicht alle sieben Jahre mit den Elfen zur Hölle müsste[1]), wo ein Wesen aus dem Elfenreiche als Zoll gespendet werde und er fürchte, dass ihn diesmal das Loos treffen dürfe. Er fügte hinzu, dass sie, wenn sie Mut und wahre Liebe besitze, ihn den Elfen entreifsen könnte, und als jene versicherte zu Allem bereit zu sein, so sagte er ihr, dass heute der heilige Abend sei, an welchem die Elfen auszuziehen pflegen und sie möge daher an einem auf dem Wege stehenden Kreuz um Mitternacht ihn erwarten. Er werde auf einem weifsen Pferde reiten und an der rechten Hand einen Handschuh tragen, während die linke unbedeckt sei. Hieran möge sie ihn erkennen, ihn vom Rosse herabziehen und in ihre Arme schliefsen, woraus sie ihn nicht loslassen dürfe, auch wenn er sich dann in eine Schlange, Molch, Feuer und glühendes Eisen verwandeln werde, denn er tue ihr nichts zu Leide. Sie möge ihn dann in ein Fass mit Milch und nachher ins Wasser werfen[2]), denn er werde zu einem *Aal* und zu einer Kröte, sodann aber zu einer Taube und einem Schwane werden, hierauf aber müsse sie ihren grünen Mantel über ihn werfen, denn dann werde er wieder nackend sein, wie er zur Welt gekommen. Als dieses nun Janet alles buchstäblich erfüllte, bekam sie ihren Tamlane wieder, die Elfenkönigin aber liefs aus den grünen Gebüschen laute Klagen über den Verlust des schönen Jünglings ertönen[3]).

---

1) Die 7 Wintermonate werden die Seelen in der Wolke von den bösen Dämonen gefangen gehalten.

2) Entspricht dieses Bad der heidnischen Wasserbegiefsung?

3) W. Scott Minstrelsy of the Scottish borders II. p. 193 fgg. Gräfse, Die Sage vom Tannhäuser S. 11 fgg. Ganz ähnliche Verwandlungen nehmen vor ihrer Erlösung die weifsen Frauen an, die nach S. 78 fgg. den Mären, Elfen identisch sind und in denen die Bedeutung als Elementarwesen (Wasserfrauen) und Seelen (s. oben S. 79) sich mischt. Ueber diese Erlösungssagen ein andermal.

Bedeutungsvoll scheint die Formel in 8 „eins ist mir ins Börnche gefalle“, die Seele ist in den Kinderbrunnen zurückgesunken. — Das Dreifache Legen auf die Bank, die Fensterbank und den Fufsboden in No. 9 ist wol nur Auseinanderziehung des Vorgangs bei der humipositio, wobei das Kind auch auf den Fufsboden unter der Bank gelegt wird. Weshalb diese Handlung hier fruchtlos bleibt, sehe ich nicht ein. Etwa weil die Aufnahme (Kniesetzung) fehlend gedacht wurde? In No. 10 enthält die Phrase: Ik harrn grôt knåken int bên. Wo lang? asn bank“ ein offenbares Verderbnis, da der S. 305 besprochene Knochen im Bein hier sowol überhaupt an unrechter Stelle eingeschoben ist, als auch insbesondere nicht „lang wie eine Bank“ genannt werden kann. Die zuletzt angeführten Worte sind vielmehr Ueberrest einer ähnlichen Wendung wie die eben besprochene in No. 9. Merkwürdig wird auch der kinderbringende Storch aufgefordert, das Kind auf die Bank zu legen:

Storch, Storch Langbein
Bring der Mutter ein Kind heim.
Legs auf die Bank,
Wirds hübsch lang;
Legs auf die Lade,
Wirds ein Soldate;
Legs hinter die Hölle,
Wirds ein Junggeselle[1]).

Als Mittel, um das Entweichen der Seele zu hindern, das Band zwischen Körper und Geist zu festigen, wird in 8. 9. 11 das Bestreuen mit Salz angegeben und jedesmal die Wichtigkeit dieser Handlung eingeschärft. Dies erinnert sogleich an folgenden Aberglauben. Kindern, die einen Vogel haschen wollen, gibt man scherzweise den Rat, ihm Salz auf den Schwanz zu streuen, so lasse er sich greifen[2]). Auch Wild soll auf gleiche Weise gefan-

1) Weimar d. Reinhold Köhler.

2) Mündlich Pommerellen, Mark Brandenburg; auch im Rheinland nach einer Anmerkung in Simrocks Edda, ebenso in Oestreich.

gen werden können[1]). Ein Bursche warf einer Hexe, neben der er beim Essen safs, eine Handvoll Salz in den Nacken. Da konnte sie nicht aufstehen, weil sie zu schwer geworden. Erst als der Junge sie wieder vom Salz freimachte, kam sie los[2]). Wild und Vögel sind Gestalten, in denen Seelen erscheinen; den Hexensagen liegen Elbensagen zu Grunde und was von den Hexen gesagt wird, ist häufig von den Elben zu verstehen. Die Schnelligkeit des Wildes und Vogels mochten unsere Alten nicht anders begreifen, als indem sie dieselbe der Windeseile entschwebender Geister zuschrieben. Salz bricht Verzauberung, bricht die Macht der Geister s. oben S. 6 Anm. 3, verleiht dem Körper irdische Wesenheit, Schwere und Langsamkeit. Darum würden die Tiere zu fangen sein, wenn es gelänge, ihnen Salz auf den Schwanz zu streuen, und in gleichem Mafse würde das Salz bei dem Kinde gewirkt haben, dem Leibe Halt und Körperlichkeit zu verleihen[3]).

h) Den Beschluss des Spiels bildet in No. 5 und 9 ein Kampf zwischen Engeln und Teufeln d. i. Seelen und Menschen. Die Geisterwelt sucht die Menschen fortwährend wieder in ihr Bereich zu ziehen, die Körperwelt wiederum strebt die Seelen mit Leiblichkeit zu umkleiden, daher zwischen beiden ein ewiger Kampf stattfindet. In No. 9 und auch nach der Spielweise mehrerer anderer Gegenden, von der ich nur Bruchstücke kenne, geschieht, wie ich aus mündlicher Quelle weifs, der Kampf in der Weise, dass

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 203.

2) Müllenhoff, Sagen S. 564. No. DLXXI.

3) Dem scheint zu widersprechen, dass arme Leute bei den Nord- und Südgermanen (in Frankreich noch 1408) neben ausgesetzte Kinder mitunter Salz legten zum Zeichen, dass der Aussetzling noch ungetauft sei. RA. 457. Ich glaube jedoch, dass dieser Gebrauch, in welchem ein älteres Motiv wiederum mit einem neueren vertauscht scheint, ebenso aufzufassen ist wie die nordische Sitte, das ausgesetzte Kind durch eine Umhüllung zu schützen und ihm etwas Nahrung in den Mund zu geben. Es fand dies nur dann statt, wenn man wünschte, dass ein Anderer das Kleine finde und aufziehe. Gunnlaugssaga ed. Havn. 192—220. Durch Salz und Speise sollte der Wunsch ausgedrückt werden, dass das Kind dem Leben erhalten bleibe. Dies geht namentlich auch noch daraus hervor, dass Dansk. Vis. No. 176 (RA. a. a. O.) geweihtes Salz und *Licht* neben das ausgesetzte Kind gesetzt wird. Lichter lässt man bei Kindern brennen, damit die Elbe sie nicht holen, vertauschen sollen.

beide Parteien sich gegenseitig über den von uns oben S. 309 für den Seelenstrom oder Totenfluss erklärten Strich zu ziehen suchen, der die Grenze der Geister- und Menschenwelt bildet. In No. 12 macht Mutter Tepperken selbst den Versuch, die in der Menschheit geborenen Seelen wieder in ihr Totenheer zu reifsen, grade wie wir bei Holda oben S. 267. 268 dieses Bestreben wahrnahmen. In No. 2 fängt ein Teufel alle Engel und macht sie zu Teufeln. Ich möchte darin eine sehr begreifliche Umkehrung davon sehen, dass der Engel (die Seele) die Teufel (Menschenkinder) wieder zu Engeln machte.

Gelang der voranstehenden Untersuchung auch nicht alle einzelnen Züge unseres Kinderspiels mit voller Klarheit zu deuten, so wird doch der dargelegte Ideenzusammenhang im Ganzen keinem Zweifel unterliegen, und als gewiss kann betrachtet werden, dass wir in diesem Reigen einen zusammenhängenden Ueberrest der ältesten chorischen Poesie unseres Volkes vor uns haben. Durch diese Bemerkung erhält die oben S. 272 vorgetragene Lehre von der Wiedergeburt festeren Halt. Wir bringen dafür noch einige weitere Spuren bei. Von St. Gêrdrût, welche in Deutschland an die Stelle der Freyja-Hildr trat[1]) (ihr Name „die Speerjungfrau“ kommt dem jener Göttin Valfreyja, Herrin der in der Schlacht Gefallenen nahezu gleich), heifst es, dass die Seelen der Sterbenden zu ihr eilen und jedesmal die erste Nacht bei ihr zubringen[2]). Sie tritt aber in der Volkslegende ebensowol in Verbindung mit dem kinderbringenden Storch auf. Von der Karleburg in Franken ging St. Gertrud nach Neustadt. In der Nähe von Waldzell ward sie von Erschöpfung und Durst ergriffen. Da flog plötzlich ein Storch vor ihr auf und es entsprang eine Quelle, deren Wasser kranke Augen heilt[3]).

---

1) Myth.[2] 54. 282. 689. Wolf, Beitr. I, 192. Zeitschr. f. D. Myth. III, 320. Ueber Gêrtrûds mythische Natur s. auch Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, 334. 339.

2) Papierhs. zu St. Florian. Myth.[1] XLVIII, 24.

3) Archiv des histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg XIII, 3, 154.

Die den Germanen nah verwandten Kelten hatten, wie wir besonders aus den zahlreichen Sagen über die Fairies zu erkennen Gelegenheit haben, im Wesentlichen denselben Glauben über Seelen und Elbe, wie unsere Vorväter, aus einer gemeinsamen Urzeit bewahrt. Die Uebereinstimmung wird, je höher wir in das Altertum hinaufgehen, immer gröfser gewesen sein. Somit ist es von vorne herein wahrscheinlich, dass wenn dem einen Volke in der Urzeit die Wiedergeburt bekannt war, das andere des gleichen Glaubens nicht entbehrte. Ein gewichtiges Zeugnis gewährt uns Caesar, der von den gallischen Druiden berichtet: Imprimis hoc volunt persuadere, non interire animam, sed ab aliis post mortem transire ad alios; atque hoc maxime ad virtutem excitari possunt metu mortis neglecto [1]). Dass

---

1) De bello Gallico VI. cap. 14. Aus Caesar offenbar schöpft Lucan Pharsal. I, 452—462:

Solis nosse deos et coeli numina vobis
Aut solis nescire datum: nemora alta remotis
Incolitis lucis. Vobis auctoribus umbrae
Haud tacitas Erebi sedes Ditisque profandi
Pallida regna petunt: regit idem spiritus artus
Orbe alio: longae (canitis si cognita) vitae
Mors media est. Certe populi quos despicit arctos
Felices errore sui, quos ille timorum
Maximus haud urget leti metus. Inde ruendi
In ferrum mens prona viris animaeque capaces
Mortis et ignavum rediturae parcere vitae.

Dieselbe Stelle des Caesar scheint schon im Augusteischen Zeitalter Diodor von Sicilien benutzt zu haben V, 28: *Ἐνισχύει γὰρ παρ᾽ αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι᾽ ἐτῶν ὡρισμένων πάλιν βιοῦν, εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰσδυομένης. Διὸ καὶ κατὰ τὰς ταφὰς τῶν τετελευτηκότων ἐνίους ἐπιστολὰς γεγραμμένας τοῖς οἰκείοις τετελευτηκόσιν ἐμβάλλειν εἰς τὴν πυράν, ὡς τῶν τετελευτηκότων ἀναγνωσομένων ταύτας.* Hiermit vergl. Ammian. Marcellin. XV, 9: Inter hos Druides ingeniis celsiores, ut auctoritas Pythagorae decrevit, sodaliciis adstricti consortiis, quaestionibus occultarum rerum altarumque erecti sunt et despectantes humana pronunciarunt animas esse immortales. Pomponius Mela III, 1: Hi (Druidae) terrae mundique magnitudinem et formam, motus coeli et siderum ac quid Dii velint, scire profitentur. Docent multa nobilissimos gentis clam et diu, vicenis annis in specu aut abditis saltibus. Unum ex iis, quae praecipiunt in vulgus effluit, videlicet ut forent ad bella meliores, aeternas esse animas vitamque alteram ad manes. Valer. Maximus de externis institut. II, 10: Gallos memoriae proditum est pecunias mutuas, quae sibi apud inferos redderentur dare,

hierunter nur eine der germanischen ähnliche Wiedergeburt in menschlichem Körper nicht eine Seelenwanderung im buddhistischen Sinne[1]) zu verstehen sei, ist weiterhin zu besprechen.

§. 4. Engelland.

Wir sahen S. 254. 255, dass der Marienkäfer aufgefordert wird über oder hinter den Brunnen d. i. den himmlischen Kinderbrunnen zu seiner Herrin, bei der die Seelen weilen, zu fliegen und ebendaselbst heifst es, dass die Engel d. i. die Seelen hinter dem Brunnen sitzen. Uebereinstimmend ist der Zug, dass hinter Waldminchens d. i. Holdas Berghöle s. oben S. 273 eine blumige Wiese sich befindet, worauf Kinderseelen spielen. Weisen alle diese Züge darauf hin, dass man sich den Seelenaufenthalt ebenso oft hinter wie im Wolkengewässer (dem Kinderbrunnen, Himmelsberge) also im lichten Himmelsraum (skr. svar s. darüber unten) gelegen dachte, so wird diese Vorstellung durch eine ganze Reihe anderer Zeugnisse bestätigt.

Eine mit Unrecht mehrfach verdächtigte Stelle der Snorraedda spricht von drei verschiedenen, übereinander liegenden Himmeln. Der erste unterste ist Âsaheimr, darüber Åndlângr (der dagegen liegende) und Vîðblâinn (der Weitblaue). Hier liegt der Palast Gimill, der schöner als die Götterwohnungen und leuchtender als die Sonne ist. Er wird stehen bleiben, wenn

---

quia persuasum habuerint, animos hominum immortales esse. Dicerem stultos, nisi idem Braccati sensissent, quod palliatus Pythagoras sensit. Aus eben derselben Quelle nämlich dem Caesar wird durch Misverständnis stammen, was Appian von den Germanen des Ariovist berichtet, sie verachteten in der Hoffnung auf Wiedergeburt den Tod. Lib. IV de reb. Gallicis cap. 3: *ἔπειτα τοὺς μετὰ Ἀριοβίστου (ἐνίκησεν ὁ Καῖσαρ) οἳ καὶ τὰ μεγέθη μείζους τῶν μεγίστων ὑπῆρχον, καὶ τὸ ἦθος ἄγριοι, καὶ τὴν τόλμαν θρασύτατοι, καὶ θανάτου καταφρονηταὶ δι᾽ ἐλπίδα ἀναβιώσεως.* Oder sollte Appian, der sich häufig auf gute ältere Quellen stützt und im allgemeinen mit einer für seine Zeit (die Mitte des 2. Jahrhunderts) anerkennenswerten Kritik verfährt (vgl. Brandes, Das ethnographische Verhältnis der Kelten und Germanen. Leipzig 1857. S. 217 fgg.), hier dennoch eine zuverlässige Angabe früherer Schriftsteller benutzen?

1) Die Angaben der Triaden (s. Eckermann, Religionsgesch. III, 24) lassen wir ihres zweifelhaften Characters wegen unberücksichtigt.

sowol Himmel als Erde vergehen, und die guten und rechtschaffenen Menschen aller Zeiten werden ihn bewohnen. Die Völuspâ sagt:

Einen Saal sieht sie (die Vala) stehn
Schöner als die Sonne
Auf Gimill droben,
Mit Gold gedeckt.
Dort soll der Tross
Der Treuerprobten
Wohnen und ewig
Wonne geniefsen [1]).

Der Tross der Treuen (wörtl. „treue Scharen“ oder „Völker“) ist den Meineidigen und Meuchelmördern entgegengesetzt, von denen Völuspâ 42. 43 spricht:

Einen Saal sah sie stehn
Der Sonne fern,
In Nâstrand (Leichenküste)
Nordwärts sind die Türen gekehrt,
Eitertropfen fallen
Durch die Fenster nieder,
Der Saal ist umwunden
Mit Schlangenrücken.

Da sah sie waten
In starrenden (wörtl. schweren) Strömen
Meineidige Männer
Und Meuchelmörder;
Da sog Nîðhöggr (ein Drache)
Die entseelten Körper,
Zerfleischte der Wolf die Männer.
Wisst ihr, was das bedeutet? [2])

1) Völuspâ 62. Sal sêr hon standa sôlu fegra, gulli þakðan, â Gimli. Þar skolu dyggvar drôttir byggja ok um aldrdaga ynðis njôta. Unrichtig übersetzt Simrock auch noch in der zweiten Ausgabe seiner Edda „dyggvar drôttir“ u. s. w.: „Da werden werte Fürsten wohnen und ohne Ende der Ehren geniefsen.“

2) Sal sâ hon standa, sôlu fjarri Nâströndu â. Norðr horfa dyrr: fêllu eitrdropir inn um ljôra, sâ er undinn salr orma hryggjum. Sâ hon þar

Der strenge Parallelismus in diesen Strophen, der beim ersten Anblick scharf in die Augen springt, wird noch deutlicher, wenn man die Lesarten der verschiedenen Codd. der Völuspâ und der Snorraedda zur Vergleichung heranzieht, wo Gylfaginnîng 17 die Strophe von Gimill, 52 die beiden über Nâströnd gleichfalls mitgeteilt sind[1]), so dass schon hieraus das genaue Zusammengehören der drei Strophen unzweifelhaft wird. Eine unbefangene Kritik lehrt aber weiter, dass in der Textrecension, welche der Verfasser von Gylfaginnîng benutzte, noch Str. 42. 43 (nach Munchs Zählung) oder vielmehr Str. 40—43 neben Str. 62 standen[2]). Es war dort von einem schlangenerfüllten

vaða þûnga strauma menn meinsvara ok morðuarga (ok þann annars glepr eyrarûnu); þar saug Niðhöggr nái framgengna, sleit vargr vera. Vituð êr enn eða hvað? Die eingeklammerten Worte „ok þann annars u. s. w.“ d. i. „und der des andern (Gattin) berückt mit Ohrgeraun“ sind, wie Dietrich Zeitschr. f. D. Altert. VII, 305 bemerkt, nicht ursprünglich, da sie den vierzeiligen Strophenbau zerstören, sondern eingeschoben, durch Hâvamâl 117 veranlasst: „Râðumk þêr Loddfafnir, en þû râð nemir, njôta mundu ef þû nemr; annars konu teygðu þêr aldregi eyrarunu at.

1) Sal sêr hon standa. Völ. 62; Sal sêr hon standa. Völ. 42. Cod. Arn. Sal veit ek standa. Gylfag. 17; Sal veit ek standa Gylfag. 52. — Sôlu fegra Völ. 62; Sôlu fjarri. Völ. 42 — gulli þakðan. Völ. 62; sâ er undinn salr orma hryggjum Völ. 42. — â Gimli. Völ. 62. Nâströndu â. Völ. 42. Absichtlich verstöfst der Dichter in dem Halbverse „â Gimli“ gegen die Versgesetze, um strengen Parallelismus zu „Nâströndu â“ zu erzielen. Cod. Arn. versteht die Absicht des Dichters nicht mehr und teilt gemäss der Regel, dass die Alliteration der zweiten Vershälfte auf die zweite Hebung vom Schluss fallen soll, ab:

â Gimli þar
skolu dyggvar u. s. w. —

þar skolu dyggvar drôttir byggja. Völ. 62. Gylfag. 17; Skulu þar vaða menn meinsvara ok morðvargar. Gylfag. 52. Menn entspricht den drôttir. Cod. h. morðvarga ok meinsvara.

2) Schon Simrock urteilt Edda[3] 379: „Str. 40—43 (bei ihm 42—45) scheinen eingeschoben, da sie den Gang der Ereignisse sehr zur Unzeit unterbrechen.“ Die Richtigkeit dieser Annahme erweist sich deutlich aus der verschiedenen Stellung dieser Strophen in den beiden Haupthdss. der Völuspâ. Cod. Arn. No. 544 schliefst sie an die Strophen „Sat þar at haugi“ und Gôl yfir Âsum (Munch 34. 35) und man sieht deutlich, dass die Anschiebung durch die Schlussworte „at sölum Heljar“ veranlasst ist. Diesen beiden Strophen vorher gehen aber die Worte „Geyr garmr mjök fyri Gnûpahelli, festr mun slitna ok Freki renna; fram sê ek lengra, fjöld kann ek seggja um ragnarök, röm sigtiva. (Es heult der Wolf vor der Gnupahöle, die Fessel wird brechen und das Ungetüm hervorstürzen. Weit seh ich voraus, viel kann ich sagen von dem Weltuntergang und der Götterdämmerung.) Unmittelbar nach dem Schluss von 43 (Cod. Arn. 34) wird dieselbe Strophe wie-

im Wasser gelegenen Strafort für Meineidige, sowie im Gegensatz von einem im heiteren Himmel strahlenden Freudenaufenthalt für die in der Treue, der höchsten Tugend der germanischen Urzeit (s. Tac. Germ. 24) Bewährten nach dem Weltuntergang die Rede. Die Wasserhölle in Nâströnd ist von Dietrich und Simrock[1]) als echtheidnisch nachgewiesen und ihre Verbindung mit andern germanischen Mythen auf das Deutlichste dargetan; dasselbe muss von Gimill gelten. Da nun aber im eddischen Glaubenssystem, wo alle waffentoten Menschen zu Ôðinn nach Vallhöll fahren, die siechtoten dagegen zu Hel, diese beiden Seelenaufenthalte keinen Platz haben, so

derholt und es folgt nun die Beschreibung des den Weltuntergang einleitenden Bruderzwistes „broedr munu berjask". Dass der gefesselte Fenriswolf loskomme, ist der Anfang der Götterdämmerung. Es ist daher klar, dass die Strophe „broeðr munu berjask" sich genau an das „fjölð kann ek seggja um ragnarök, röm sigtíva" anschliefst und der Interpolator deshalb die Worte „mjök geyr garmr" nach dem Einschiebsel noch einmal aufnahm. Mit dem Loskommen Fenrirs ist aber das Loskommen Lokis, mithin dessen vorherige Fesselung in Folge der Tötung Baldrs, eng verbunden. Der Mord Baldrs ist nach eddischem Glaubenssystem die eigentliche Ursache des Götteruntergangs. Da nun auch Cod. Reg. Str. 40—43 (in der Hs. 33—35) hinter der Erzählung von Lokis Fesselung ganz unmotivirt aufführt, worauf die in Cod. Arn. vorangesetzten Str. „Sat þar at haugi" und „Gól um Âsum", dann „munu berjask" u. s. w. folgen, so ist die Unterbrechung des Zusammenhangs auch hier klar. Die ursprüngliche Gedankenfolge war „Baldr stirbt, Loki und der Fenriswolf werden zur Vorsicht von den Göttern gefesselt, aber einst kommen sie los und damit bricht die Götterdämmerung ein, durch Bruderzwist eingeleitet." Genau diese Reihenfolge hält nun die Erzählung der letzten Dinge in Gylfaginning 50. 51 inne, welche sich genau an die Völuspâ anschliefst. Mithin scheint die dort benutzte Recension dieses Gedichts das Einschiebsel am bezeichneten Orte noch nicht gekannt zu haben. Gylfag. 52 beweist aber geradezu, dass in jener Textrecension Str. 40—43 noch neben 62 stand. Hier werden nämlich als Aufenthaltsorte für die Seelen nach der auf die Götterdämmerung folgenden Erneuerung der Welt die Str. 40—43 aufgeführten Säle für Sindris Geschlecht, Ókolnir und Nâströnd neben Gimill aufgeführt, wobei es dem Verfasser begegnet, dass er die Stelle der Völuspâ über jenen ersten Palast misversteht (s. Simrock, Handbuch d. D. Myth. I, 176) und aufserdem was von Gimill Str. 62 gesagt ist, auf Ôkolnir und den Saal für Sindris Geschlecht mit bezieht. Dies konnte doch nur dann geschehen, wenn in seinem Text die berührten Strophen neben einander standen.

1) Dietrich, Zeitschr. f. D. Altertum VII, 304—328; IX, 175—186. Simrock, Vaticinii Valae Vindiciae. Bonn 1853. Kieler Monatschr. 1853. Handb. d. D. Myth. I, 164 fgg.

wird man dem Schlusse nicht ausweichen können, dass sie Reste des Glaubens einer älteren Periode sind und daraus erklärt sich sehr deutlich ihre Stellung im Welterneuerungsmythus. Der nordische Mythus von den letzten zukünftigen Dingen ist nämlich allmählich zusammengewachsen aus alten Sagen, welchen man in der Gegenwart keine Stelle mehr anweisen konnte, weil ihr Verständnis erloschen war. So sind, um nur eins anzuführen, die Mythen von Thôrs und Heimðalls Tod in Folge des Kampfes mit dem Miðgarðswurm und Loki nichts anderes, als die alte oben S. 213 fgg. besprochene Sage, dass Indra im Kampf mit Vṛitra, Thunar im Streit gegen die Dämonen umkommt, der Blitz im Siege vergeht; ein Zug dem in einer vollständig anthropomorphischen Mythenwelt nur der Ausweg blieb sich in das Märchen s. oben S. 216 oder in die Eschatologie zu flüchten.

Schon Dietrich machte darauf aufmerksam, dass die Beschreibung von Nâströnd genau der Beschreibung des Berges entspreche, in welchem Loki gebunden liegt. Da wir nun in diesem den Wolkenfels erkannt haben, wird die Wasserhölle gleichfalls als eine spätere Localisierung aufzufassen und ursprünglich in der Wolke zu suchen sein, wo wir bereits S. 190. 207 im urgermanischen Mythus die Dämonen (Riesen oder Zwerge) als winterliche Mächte, abgeschiedene Geister böser Menschen, häufig in Drachengestalt, kennen lernten.

Führen uns die Zwerge (döckâlfar) auf den Teil der Elbe, welche böse sind, so sind die ihnen entgegenstehenden Lichtalfen (liosâlfar) für die Seelen guter und rechtschaffener Menschen zu erachten. Ich werde später hiefür ausreichende Beweise beibringen.

Der oben angeführten Stelle über Gimils Lage im Himmel Vîðblâinn Gylfag. 17 ist die wichtige Notiz hinzugefügt: „In diesem Himmel denken wir jene Stätte gelegen, und glauben dass jetzt allein die Lichtalfen darin wohnen[1].“ Dass diese Bemerkung nicht aus der

1) Ok â þeim himni hyggjum vêr þenna stað vera, en Ljôsâlfar einir hyggjum vêr at nŷ byggvi þâ staði.

Luft gegriffen ist, geht daraus hervor, dass wie Gimill schöner als die Sonne (sôlu fegri; sôlu betri) genannt wird, es von den Lichtelben heifst: Sie sind schöner, als die Sonne von Angesicht (Ljôsâlfar eru fegri en sôl sŷnum). Nach dem vorhin Gesagten ist es offenbar, dass die Lichtalfen (liôsâlfar) mit den treuen Schaaren (dyggvar drôttir) identisch sind. Da man nicht mehr klar wusste, dass die Alfen Seelen sind, konnte der Aufenthalt der Verstorbenen unter dieser Benennung auch noch in der Âsenreligion auf Gimli gesucht werden, und daher kommt die in Gylfag. 17 ausgesprochene Scheidung zwischen der Gegenwart und dem Zustande nach der Erneuerung der Welt. Wir erinnern uns, dass Freyja-Sôle die Seelen in oder hinter der Wolke bei sich empfing, von ihrem Bruder Freyr heifst es nun, dafs ihm die Götter Lichtalfenheim zum Zahngebinde gegeben haben; wir sehen hier wieder die Seelen und Âlfen zusammentreffen.

Halten wir fest, dass die Âlfen oder Seelen des heidnischen Volksglaubens in christlicher Zeit häufig in die Engel übergingen[1]), so ergiebt sich eine Erinnerung an das im weitblauen Himmel Vîðblâinn belegene Lichtelbenheim (Liôsâlfaheimr) mit dem Palast Gimill in einer ganzen Reihe deutscher Ueberlieferungen, welche von einem Lande der Engel (Engelland) sprechen.

Schon ein ags. Rätsel, dessen Auflösung die Luft zu sein scheint, führt neben Hölle, Himmel und Erde (middangeard = altn. miðgarðr) ein selbständiges Reich der Engel auf.

1) S. oben 298. In Skandinavien wird das altheidnische Opfer für die Âlfen (âlfablôt) noch jetzt unter dem Namen Englöl (Engelbier) geübt. Dem folgenden Kinderreim liegt offenbar die Vorstellung von Holda, die die Kinderseelen auf dem Schofse trägt, zu Grunde: „Klopfer, klopfer Ringelchen. Da stehn zwei arme Kinderchen! Gieb ihnen was und lass sie gehn. Die Himmelstür wird offengehn. Kommt Jesus aus der Schule, kocht Maria Apfelbrei, setzen sich alle Engelchen bei, klein und grofs, *nackt und blofs*, alle auf Marien Schofs.“ S. mündl. Danzig. Simrock, Kinderb.[1] 171, 468. Var.: Als Jesus aus der Schule kam, hatte Maria noch nicht gekocht, da kochte sie einen Linsenbrei, da safsen alle Englein bei u. s. w. Kaiserswerth.

— — — Die Tiefen ich berühre,
Unter die Hölle tauch' ich, die Himmel übersteig ich
Wunsches edel; weit reiche ich
Ueber der *Engel Land*; die Erde erfüll ich
Ganz Mittelgart und die Meeresströme
Weit mit mir selber [1]).

Nicht minder ist dieses Land der mhd. Poesie bekannt. In der Tochter Syon spricht die Speculatio:

In der creatûre ram
Würk ih unde tuon bekant,
Wie schôn ez sî in engel lant [2]).

Deutsche Volksreime entfalten den mythischen Begriff dieses Reiches in breiter Fülle. Aus ihnen geht hervor, dass man dasselbe als ein über den Wolken im blauen Himmelsraum belegenes Land dachte, das sein Licht nicht von den Gestirnen empfängt, sondern diesen vielmehr von dem seinigen mitteilt. Hier ist die Rüstkammer aller Herrlichkeiten. Alles irdische Gut hat hier seine Heimat und ist typisch vorgebildet. Von hier kommt des Sommers Farbenpracht, von hier der Fruchtsegen als gelichenes Gut auf die Erde, um im Herbst in das himmlische Lichtland zurückzukehren. Hier wohnen bei milden Gottheiten die Seelen der Verstorbenen (Frommen); von hier gehen dieselben wieder aus, um aufs Neue unter den Menschen geboren zu werden.

I. Ein weit verbreiteter Kinderreim lautet:

---

1) Ettmüller, Ags. Lesebuch 300, XXV:

— — — grundum ic hrine
Helle underhnige; heofonas oferstige
Wuldres êðel; wide ræce
Ofer engla eard; eorðan gefylle
Ealdne middangeard; and mereslreâmas
Síde mid me selfum.

2) Ed. Osk. Schade 18. Aehnlich sind Ausdrücke wie diese: der smit ûz Oberlande = Gott. Frauenl. Fr. L. 11, 1 ze zêseme in der himele lant Frauenl. Kr. L. 170. Das kint, das kumt von oberlant. Hoffmann, Gesch. der Kirchenl. 170. Kenningar des Himmels sind „sôlar land, grund hûs. Skâldskaparm. cap. 23. Sn. E. I, 316. Schwedische Volkslieder z. B. das Rätsellied von Sven Svanhvît bewahren den Ausdruck Sonnenland noch. Svenska folksvisor II, 138 fgg.

Krûne krâne swikle swâne a)
Wanêr söffe no Engelland fâre? b)
Engelland es geslôten
De slötel es tobrôken.
Wofan söl fi ne wêder mâken?
Fan stênen, fan bênen.
Krûpe dörch allêne c) [1]).

1) Elberfeld mündl. d. Woeste. Firmenich, Germaniens Völkerstimmen I, 426. (Kranich, Kranich, weifser Schwan, wann sollen wir nach E. fahren? E. ist geschlossen. Der Schlüssel ist zerbrochen. Wovon sollen wir ihn wieder machen? Von Beinen, von Steinen. Krieche durch allein!). Swikle alts. svigli bedeutet weifs. a) Unser Anfang lautet in den Varianten: Krone krane schwekele schwane Meurs aufgez. v. Greef. Mit Abfall des anlautenden s in swane und swikle: Kronekrane wiklefane Bilk a. Leysers handschr. Nachlass auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig. Krone krane wekelefâne Düsseldorf Firm. I, 431. Kronen kranen wikelen fanen Düsseldorf d. Lehrer Engels. *Rusekranz waklewanz* Köln d. Hocker. *Rusekranz weklewanz* ebend. Weiden Kölns Vorzeit 221, 2 entstanden aus k*runes kranes wikles wanes* aus k*rune skranes swikle swanes.* Wie in engl. Dick aus Richard, Bob aus Robert das inlautende *b* und auslautende *d* in den Anlaut übertrat, hat hier das Streben nach Gleichlaut das *s* von swikle und swane in den Anlaut von krane und den Auslaut von swane hineingezogen. — Mit dem Uebergang von *w* in *m* und von *k* in *p* (vgl. macholler = wacholler, Wachholder; smôde sanft = swoede; wispelte = mispel; nl. maar = newâre. Gram III, 244. lat. mare skr. vari und knippen = knicken s. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. IV, 176. 184): Krune krane *misp*lefâne (aus wisklewane, das s von swane ist in den Inlaut von swikle getreten). Werden, Leysers Nachlass — An die Stelle von krune krane trat der in Abzählformeln gewöhnliche Anfang êne mêne, îne mine, êne dêne u. s. w. aus êne twêne, êne dwêne u. s. w. Ane krane wikele wane aus ane krane (s)wikele (s)wane Anhang z. Wunderhorn 1809. S. 90. Daraus Erlach IV, 446. Dichtungen aus der Kinderwelt Hamburg 1815. S. 87. Ene mene zuckerzene (sfückerfsene) aus *swickelswwene* mit Uebergang von *l* in *r*. Vergl. nd. armes = almosen, lirge = lilie, lilge, prûme = pflaume, hâmer = hâmel, hammel u. s. w. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. III, 182. Münnichhüffen bei Minden — en-ke menke *minke mank*e aus ên(ke) dwên(ke) swinke swan(ke) Graudenz d. Lehrer Beyer. Engel bengel kwintikwant aus enege benege (ene, twene) (s)winkle (s)wan(d) Siebenbirgen d. Haltrich. Ebenso aufzufassen sind îne mîne mâne Kannstein in Westphalen. Hagens Germania IX, 291, 34. ene, mene, mine, mone Zürch d. H. Runge. — Statt des unverständlichen swikle trat das Synonymum witte in den Vers. Enne denne witte wanne aus êne dwêne witte swane Grafsch. Tambach in Franken Firm. II, 404. Ene dene mit em Lene aus êne dwêne witte swene. Mittelsaar Firm. II, 556. One tone widerstand aus âne twâne witte swan(d) mit Hinzufügung des *d* nach *n* (wie in mond, jemand; das *t* in stand ist durch den Einfluss des *s* hervorgerufen). Thüringen d. Richard Krell. — Die oberdeutsche Form weifs bieten dar: Krune krane wifse schwane. Aachen Myth.[2] 400. Ane krane weifse schwane Simrock Kinderb.[1] 157, 437. — Mit dem Uebergang von

Der Kranich (krune krane) und der weiſse Schwan, die beiden elbischen Tiere, von denen das letztere Frouwas

---

w in *b* und *r* in *l* (über das erstere s. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. IV, 178, zu dem zweiten Lautwechsel vgl. nd. älberte = Erdbeere, mälgenblaume = Märgenblaume, Marienblümchen): Eine kleine weiſse Bohne aus ane krâne wiſse wâne (= swane) Pommerellen; Waldenburg in Sachsen d. Dr. Hildebrand in Leipzig; Magdeburg mündl; Oldenburg Thöle und Strakerjan aus dem Kinderleben S. 55. Eine weiſse Bohne Berlin d. Beyer. One bone weiſse bone. Harz. Pröhle, Kinder- und Volksmärchen S. XXII. êne têne weiſse bohne Dessau Fiedler Volksr. a. Anhalt-Dessau S. 48. Daraus Firm. II, 233. Witte bohne rohe bohne ebendas. ene bene bunte bone Genthin, Regierungsbez. Magdeburg — äne däne daffetband (band aus *swan(d)*. Stoeber, Elsäss. Volksbüchl. 23, 37; daraus Simrock, Kinderb.[2] 181, 749 — ênige benige bink und bank (bink und bank aus *swik*le *swanke*) Wurmlingen. Meier, Kinderr. a. Schwaben 33, 108. — ene mene miken mäken, harrn mest un wull mi stäken, harrn stock un wull di slân, kumt lât uns beid nâ Engelland gân. Bremenser Kinder- und Ammenreime 63, 7; aus dem Bergischen Leysers Nachlass; Hagen und Büsching, Sammlung deutscher Volkslieder Berlin 1807. S. 281, 115. Daraus Erlach IV, 447 — ine mine donke danke Siegen Firm. I, 520. Janke Tanke fâr nich weg, fâr nich nach E. Pommerellen. Mône (morgen) dann wöfe no Engelland fahren. Elberfeld. Firm. I, 426. b) Willst du mit nach Engelland? Münnichhüffen bei Minden. Dessau Fiedler, Volksreime S. 49. No. 54; Thüringen d. Richard Krell; Genthin Regierungsbez. Magdeburg. Wet du bet no Engellande? Siegen Firm. I, 520 fahren wir nach E. Siebenbirgen d. Haltrich. Gehen wir nach E. Tambach in Franken. Firm. II, 404; Wurmlingen Meier, Schwäbische Kinderreime 33, 108; Zürch d. H. Runge kimmste mit nâ E. Dessau Fiedler, Volksreime S. 48, 54; daraus Firm. II, 233. Gehst du mit nach N. Mittelsaar Firm. II, 556. Schmitz, Sitten und Gebräuche der Eifel. 78. Kumm, lât ûs beide nâ Engelland gân Bremen. Schmidt, Ammenreime 63, 7. Kumm wi will beid na E. gân a. d. Bergischen, Leysers Nachlass; Mark v. d. Hagen und Büsching, D. Volksl. S. 281, 115. Daraus Erlach IV, 447. Wir wollen miteinander nach E. gehn. Hildburgshausen d. Lehrer Anding. Wollen wir nicht nach E. fahren. Anhang z. Wunderhorn III. 1809. S. 90. Daraus Dichtungen aus der Kinderwelt Hamburg 1815. S. 87 und Erlach IV, 446. Wer will mit nach E. Kannstein in Westphalen Hagens Germania IX, 291; Magdeburg. Wer geht mit mir nach E. Meier, Kinderr. a. Schwaben 33, 109. Wer will mit nach E. fahren Köln d. Hocker; Aachen Myth.[2] 400. Düsseldorf Firm. I, 432; ebendas. mündl. d. Lehrer Engels; Simrock, Kinderb.[1] 157, 437. We will met no Holland fahre Bilk Leysers Nachlass. Wär will met no Ängland gon. Köln Firm. I, 460. Wollte mal nach E. fahren. Oldenburg Thöle und Strakerjan, A. d. Kinderleben S. 55; Pommerellen. Führt mich hin nach E. Berlin d. Beyer. Führte mich nach E. Pommerellen. Ging mit nach E. Waldenburg in Sachsen d. Dr. Hildebrand in Leipzig. 's isch nit wîd vun Engelland Stöber, Elsäss. Volksbüchlein S. 23. No. 37. Daraus Simrock, Kinderbuch[3] 181, 749. Firm. II, 522. fâr nich nach E. Pommerellen. Geh doch nicht nach E. Graudenz d. H. Beyer. Merkwürdig sind die Varr. ênt, twê, drê vêr fîf, we will mit to krieg, we will mit nâ Engelland? Priegnitz d. Lehrer Deichen.

(Freyjas) heiliger Vogel war (s. Zeitschr. für D. Myth. I, 305 fgg.), werden aufgefordert den Sänger ins Land der Engel, das Elbenreich, zu führen. Dasselbe ist jedoch geschlossen, der Schlüssel verloren. Die Angabe der Art und Weise, wie der Schlüssel wieder herzustellen sei, zeigt uns, was unter Engelland zu verstehen ist. Es kommt überein mit dem Glasberg unserer Märchen. Dieser wird nämlich auch mit Beinen aufgeschlossen. Ein kleines Mädchen sucht ihre in 7 Raben verwandelten Brüder auf dem Glasberg. Unterwegs gab ihr der Morgenstern ein Hinkelbeinchen und sprach: Wenn du das Beinchen nicht hast, kannst du den Glasberg nicht aufschliefsen. Schwesterchen verliert jedoch den Knochen und als es an den Glasberg kommt, hat es keinen Schlüssel. Da schneidet es sich den kleinen Finger ab, steckt ihn in das Tor und schliefst glücklich auf[1]). In andern Recensionen desselben Märchens wird der Glasberg erstiegen, indem derjenige, welcher ihn beschreitet, Hünerknochen in denselben steckt und sich daraus eine Leiter bildet[2]). Bei Meier, Märchen S. 174. No. 49 braucht das Mädchen zwei Hünerfüfse, um in den Glasberg zu kommen. In Brüderchen und Schwesterchen[3]) führt der Weg zum *goldenen Schloss* über eine gläserne Brücke, die geht steil hinauf zum Schlosse und ist so glatt, dass sie Niemand ersteigen kann, er tauche

---

Willst du mit nach Bonapart? Dieses Bonapart ist aus Bomelland, Pommerland entstanden s. u. S. 347. Hopfgarten bei Darmstadt d. Lehrer Fölsing. c) Engelland ist zugeschlossen, Schlüssel ist entzwei gebrochen geht mit unwesentlicher Abweichung durch alle Varr. und Mundarten. Von den übrigen Lesarten werden wir die wichtigern im Verfolg namhaft machen. Der schlössel iss zerbroche, mer welln'nen widder mâke *von bêne, von stêne*, von allerhand leckertüch. Düsseldorf Firm. I, 431. E. ist geschlossen, der Schlüssel ist zerbrochen, mer wolln 'ne neue machen, von Steine, von Beine, von allerhand leckere Sachen. Düsseldorf d. Lehrer Engels. schlötel is terbrôken, we we eine maken? van beine van steine, engle bengle bus. Werden, Leysers Nachlass.

1) KHM. No. 25.

2) KHM. III,[3] 45.

3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 310.

denn die Knochen einer schwarzen Henne in Syrop und lege sie als Leitersprossen auf die Brücke. In mehreren Märchen führt der Weg zum Glasberg durch das Land des Windes, der Sonne und des Mondes. Von hier ist es noch weit bis zum Glasberg. Derselbe muss also *über* jenen liegend gedacht sein und wir werden nicht fehl gehen, wenn wir in ihm den nordischen Víðbláinn, das kristallhelle, weitblaue Himmelsgewölbe über der Wolkenregion, in dem goldenen Schloss eine dem Gimill entsprechende Stätte erkennen. Den vollen Beweis liefert das schon oben S. 217 namhaft gemachte norwegische Rätsel, das wir seiner Wichtigkeit wegen noch einmal hersetzen:

Da stend ein hund paa *glasberg*
og goyr ût i havet. Aufl.: Vinden.

Das Meer, in welches der Hund (der Wind) hinausbellt, ist das Wolkengewässer, der Glasberg der Himmel. In neuerer Umbildung findet sich dieses Rätsel in Schweden [1]):

Der står en hund på Skälleberg (Bellberg)
han skäller öfver haf och land,
hans namn er sagd;
men ingen gisser det te' qwäll. (sagd);

oder:

Påfwen i Rom
han havde en hund
han hette som du,
han hette som jag,
som folk, som fä,
som topp, som trä,
som alla de djur i skoga ä;
hwad hette hunden? (hwad).

Diese Umkehrungen des alten mythischen Rätsels zu Vexirrätseln zeigen deutliche Uebereinstimmung mit einem deutschen Rätsel gleicher Art, dem nunmehr auch dieselbe mythische Grundlage zuzusprechen ist:

1) Dybeck, Runa 1848, No. 38. 39. Zeitschr. f. D. Myth. III, 354.

Dâr was ên hund in Engelland,
den hund sîn nâm was mî bekannt
den hund sîn nâm was mî vergäten
hef't drêmâl segt, schast nonnig wêten. (Was)[1])

Geht hieraus hervor, dass der Glasberg und unser Engelland identisch sind, dass beide das blaue Himmelszelt bedeuten, so weist eine unserm Rätsel ganz ähnliche Strophe in dem Volksliede „von eitel unmöglichen Dingen“ ebenfalls darauf hin:

Wenn ich dir soll eine Peitsche machen
Von hundertfunfzig Meilen,
So sollst du mir die bunte Kuh
Den gläsern Berg hinauftreiben[2]).

Die meisten für den Menschen unerfüllbaren Forderungen, welche in den verschiedenen Recensionen dieses Liedes aufgestellt werden, sind Taten, deren wirkliche Erfüllung das Volksmärchen oder die Volkssage durch mit übermenschlicher Kraft oder Hilfe ausgerüstete Helden meldete; sie gründen sich somit auf alten, hier ins Lächerliche gezogenen Mythus. Oben S. 7 lernten wir die am Himmel wandelnde Wolkenkuh kennen, S. 113 sahen wir Thunar als Stier auf der grofsen Himmelswiese weiden. Es wird eine Sage gegeben haben, dass die Wolkenkuh den Glasberg (das Himmelsgewölbe) von einem Gott (vgl. Thunar als Kuhhirt) hinaufgetrieben wurde. Dass die bunte Kuh mindestens gleich der schwarzrandigen Kuh S. 7 mythisch war, beweist die Redensart: Das weifs Gott und die bunte Kuh[3]).

Der Glasberg ist nun wie Vïðbláinn der Aufenthaltsort von Elben. So führt, nach einem Wiener Märchen, Schneewittchen guten Zwergen im Glasberg den Haus-

1) Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben S. 76. Ganz übereinstimmend mündl. Münnichhüffen bei Minden. Die von Woeste, Zeitschr. für D. Myth. III, 185, 29 beigebrachte Variante setzt Pömelland an die Stelle von Engelland.

2) L. Erk, Deutscher Liederhort S. 334. No. 152. Str. 5.

3) Mündl. Pommerellen.

halt. Ihre bösen Schwestern fragen den Spiegel, wer die Schönste im Lande sei und erhalten zur Antwort:

Die Schönste ist auf dem Glasberge
Wohnt bei den kleinen Zwergen [1]).

In einer Variante desselben Märchens lautet die Frage an den Spiegel:

Spiegel unter der Bank
Sieh in dieses Land, sieh in jenes Land,
Wer ist die Schönste in Engelland?

und wiederum lautet die Antwort: Schneewittchen bei den 7 Zwergen [2]). Wir sehen hier also wiederum die Identität des Glasberges mit dem mythischen Engelland. König Gübich wohnt mit seinen Zwergen ebenfalls auf dem Glasberg [3]). Auf dem verwünschten Berge, der so steil, so glänzend und schlüpfrig ist, als wäre er mit Oel übergossen, tritt dem Tirolischen Hansl zuerst ein kleines Männchen mit langem Bart in den Weg [4]). Ein graues Männchen verschafft einem Trompeter den Zugang zum Glasberg [5]).

Da die Zwerge Seelen sind [6]), so giebt sich schon hiedurch der Glasberg, wie Vîðbláinn als Seelenaufenthalt kund. Wir haben aber dafür noch andere wichtige Zeugnisse. Nach einem dänischen Volkslied [7]) befindet sich Brynhilldr, welche nach der eddischen Darstellung in einem mit der Waberlohe umgebenen Saale schläft, auf dem Glasberge, den Sigfrid mit dem Rosse Grani hinaufreitet und gradeso berichten unsere Märchen von einem Glasberge, auf welchen Jünglinge oder Jungfrauen verwünscht sind, die von denjenigen, welche ihn erklimmen, befreit werden. Mit Recht schliefst W. Müller [8]): „Beide Vorstellungen tref-

1) KHM. III.[3] 90.
2) KHM. a. a. O. 89.
3) Colshorn, Sagen und Märchen S. 73. No. 23.
4) Zingerle, KHM. aus Süddeutschland S. 3. 4.
5) Pröhle, Kinder- und VolksmärchenS. 104. No. 30. II.
6) S. oben S. 207. Schambach und Müller, Nieders. Sagen S. 382. 383.
7) Udvalgte Danske Viser I, 132.
8) Altdeutsche Religion S. 398.

en in ihrer Bedeutung überein, der Glasberg ist mythisch gleich dem mit der Waberlohe umgebenen Saal." Da wir nun in letzterem oben S. 180 die blitzumloderte Wolke, in welcher Holda mit den Seelen weilt oder hinter welcher im lichten Himmelsraum (Vîðbláinn) die Seligen wohnen, nachwiesen, so ist damit ein abermaliges Zeugnis für die von uns angegebene Bedeutung des Glasbergs gewonnen. Ueberdies tut W. Müller dar[1]), dass die Zustände der auf den Glasberg oder sonst Verwünschten genau den Zuständen entsprechen, welche andere deutsche Mythen klar und bestimmt den Toten, den Seelen zuschreiben.

Ist, wie wir annahmen, das goldene Schloss auf dem Glasberge dem nordischen Gimill auf Vîðbláinn im Grunde eins, so muss die Vorstellung davon ebenfalls in jene Urzeit hinaufreichen, welche der Eddenreligion vorausliegt. Dies bestätigt die folgende Betrachtung. Wir können mit ziemlicher Sicherheit aus den vorhandenen Sprachresten auf das einstige Dasein eines starken Verbums goth. GLISA, GLAS, GLÊSUM, GLISANS; nord. GLES, GLAS, GLÂSUM, GLESINN mit der Bedeutung glänzen, leuchten zurückschliefsen. Vom Stamme des Prät. Singul. dieses Verbums haben sich folgende Ableitungen erhalten: ags. gläs, aldnord. glas und glar vitrum (vgl. die Zusammensetzungen glas-kêr n. Pl. vasa vitrea, glarmeistari vitriarius), schweiz. glarren, glaren splendere; die glurren oculi (splendidi) glasir res splendida. Vom Plural des Prät.: glêsum. (Tac. Germ. 45. Plin. hist. nat. 37, 3), ags. glære. succinum, glær mare vel aër; glærhiminn aër purus et serenus; glæsa polire glæselegr splendidus. Glæsir res splendida; glæra facula, glærîng fulguratio. Von der Ablautstufe des Präsens endlich kommen altn. gler vitrum, glerhallr quartzum[2]). Soviel zum sprachlichen Verständnis der folgenden mythischen Angaben, welche sich in nordischen Quellen erhalten finden. Glas sagt nach unserer

1) Nieders. Sagen S. 386.

2) Vgl. im Allgemeinen über diesen Stamm Grimm, Gesch. der D. Spr. 718. Zacher, Das gothische Runenalphabet 81 fgg.

Untersuchung nichts anders als „res splendens“ aus, somit wird die ursprüngliche Bedeutung von Glasberg „der glänzende Berg“ sein. In der Jarlmagussaga ist von einem Paradies die Rede, wohin alte Helden reiten. Dieser Seelenaufenthalt heifst *Glerhiminn.* Da wir eben vorhin das nur ablautend verschiedene glær himinn als Bezeichnung des Sonne durchleuchteten blauen Himmels kennen lernten, ist die Uebereinstimmung von Glerhiminn und Vîðblâinn wol klar. Dass die Vorstellung vom Glanzhimmel (Glerhiminn) tieferen Haft in der altgermanischen Vergangenheit hatte, zeigt das Wort glær d. i. die blaue Luft. Wenn nun die Herrauðs og Bosissaga ein Seelenreich Glæsisvellir[1]) (campi splendoris sive rerum lucidarum) nennen (das auch Saxo bekannt und von W. Müller als alte und echte Ueberlieferung von einem heidnischen Totenaufenthalt nachgewiesen ist)[2]), wenn ferner die Skâlda von einem goldbelaubten Haine Glasir weifs, der vor den Sälen Vallhölls steht, in welchen Ôðinn die Seelen der gefallenen Helden empfängt[3]), so wird es wahrscheinlich, dass alle diese Stätten Glerhiminn, Glæsisvellir und Glasir Reste eines Urmythus enthalten, der von einem Glerhiminn gleich dem Glasberg unserer Märchen berichtete.

Auch die Sage der nahverwandten Letten und Slaven weifs von einem Glasberg zu berichten, der Seelenaufenthalt ist. Bei den alten Litauern war es ein religiö-

---

1) In diesem Lande Glæsisvellir soll ein Ort Ôdâinsakr (Unsterblichkeitsfeld) liegen, wo Niemand stirbt, jeder Kranke genest, jeder Greis sich verjüngt, ganz wie der himmlische Kinderbrunnen als Iðuns Brunnakr Kranke heilt s. o. S. 196 als Jungbrunnen verjüngt s. o. S. 273.

2) Niedersächs. Sagen S. 374 fgg.

3) Skâldskaparm. cap. 34. Sn. E. Arn. I, 340. Auch auf dem Glasberg steht nach vielen Märchen ein solcher goldner oder sonst wunderbarer Hain. — Wie der Hain Glasir, obwol aus voreddischer Religionsperiode stammend, in Ôðins Âsgarð überging, lässt Gylfaginning 3 Ôðinn (Allföðr) Gimill mit den Seelen der Rechtschaffenen bewohnen und nennt als Synonymum von Gimill Vingôlf, während Gylfag. 20 gesagt wird Ôðinn, der den Namen Allföðr führe, empfange die Helden in Vallhöll oder Vingôlf.

ser Glaube, dass die Seelen der Verstorbenen einen steilen Berg hinan müssen, weswegen man auch Luchs- und Bärenklauen und anderes zum Hinaufsteigen Dienliche zugleich mit dem Leichnam verbrannte. Auf diesem Berge wohnte die höchste unbekannte Gottheit, der oberste Richter (kriwe kriweito) und richtete die Taten der Menschen. Je reicher man gewesen war, desto schwerer wurde das Klettern, denn das irdische Gut belastete die Seele. Der Arme hingegen kam leicht hinan, wie eine Feder, wenn er die Götter sonst nicht beleidigt hatte. Die Sünder hob nämlich ein grofser Drache Namens Wizunas empor, der ihnen unterwegs die Glieder abfrafs, die armen Sünder führte der Wind in die Höhe[1]). Dieser Berg heifst den Litauern Anafielas. Unter dem polnischen Landvolk geht noch bis auf den heutigen Tag die Sage, dass die Seelen der Verdammten auf einen gläsernen Berg (szklanna gora) klettern müssen und dann, sowie sie einen Fufs auf den Gipfel gesetzt, ausglitschen und taumelnd wieder herunterfallen[2]). Woycicki teilt uns folgendes Märchen von der Szklanna gora mit. Auf dem hohen Glasberg steht ein goldenes Schloss (vgl. Gimill) und vor dem Schloss ein Apfelbaum mit goldenen Aepfeln (vergl. Glasir), im Schlosse selbst aber haust eine verwünschte Fürstentochter. Viele suchen zu Pferde den Berg zu erklimmen, glitschen aber unterwegs aus und fallen tot am Fufse des Berges nieder, wo die Leichname liegen bleiben. Ist einer schon zur Hälfte hinauf, so hackt ein böser Falke dem Pferde die Augen aus und der Ritter sinkt in die Tiefe. Endlich kommt ein

---

1) Woycicki Klechdy II, 134. 135. Woycicki, Polnische Volkssagen und Märchen übers. von Lewestam. Berlin 1839. S. 156 Narbutt I, 284. Hanuš, Slavische Myth. 415. Myth.[3] 796. Albert Wijuk Kojalowicz erzählt (Geschichte von Litauen I, 5. S. 140; vgl. Hartknoch 188) vom Leichenbegängnis des litauischen Fürsten Szwentorog: Als der Leichnam verbrannt war, erhoben die Anwesenden laute Klage und die Vornehmsten des Landes warfen abgeschnittene Klauen von Bären und Panthern (?) in das Feuer, um dem Toten die letzte Ehre zu erweisen.

2) Woycicki a. a. O.

Jüngling, der sich die scharfen Krallen eines Luchses an Händen und Füfsen festgemacht hat, bis nahe zum Gipfel und sinkt hier vor Ermüdung in Schlummer. Der Falke hält ihn für Aas und trägt ihn, die Krallen ins Fleisch bohrend, bis ans goldene Schloss, wo der Jüngling dem Vogel die Füfse abschneidet und sich so niederlässt. Mit den goldenen Aepfeln, die er vom Baume pflückt, besänftigt er den bösen Drachen, der den Eingang zum Schloss verwehren will. Er bleibt nun ewig bei der erlösten Princessin und kann nicht wieder auf die Erde. Vom Blute des Falken, das auf die Erde tröpfelt, werden die Leichen unten am Berge wieder belebt[1]). Das slavische Ersteigen des Glasberges mit Hilfe der Luchs- und Bärenklauen steht deutlich dem deutschen Erklimmen durch die Hühnerknochen gleich. An eine Entlehnung ist bei der Abweichung der specielleren Züge nicht zu denken, die Sage vom Glasberg muss also in die gemeinsame Urzeit der Letten, Slaven und Germanen hinaufreichen.

Kehren wir nunmehr nach Deutschland zurück, so finden wir noch in der höfischen Poesie des dreizehnten Jahrhunderts mit dem Glasberg die Vorstellung vom Paradiese verbunden. Im jüngeren Titurel heifst es:

1) Woycicki, Polnische Volkssagen, übers. von Lewestam S. 115. Sollte die Belebung der Gestorbenen unterhalb des Glasbergs ein Rest des Glaubens an die Wiedergeburt sein, auf welchen auch bei Letten und Slaven mehrere Spuren hinzudeuten scheinen? Unter den russischen Soldaten ist der Glaube verbreitet, wenn sie in fernem Lande auf dem Schlachtfelde stürben, würden sie in der Heimat wieder aufleben. Kojalowicz fügt dem obenerwähnten Bericht über die Bestattung des litauischen Szwentorog hinzu: „Denn von einem andern Leben der Menschen nach dem Tode, und von der Wiederkehr der Seelen zu ihren Leibern, wann ein Gott der ihnen unbekannt auf einem hohen Berge das ganze Menschengeschlecht aus den Gräbern rufen und richten wird, haben die alten Litauer, wiewol sie in göttlichen Dingen ganz unerfahren gewesen, etwas geglaubt.“ Vinc. Kadłubeck, Bischof von Krakau († 1223) schreibt von den alten Preufsen, die er Geten nennt: „Es ist ein gemeinsamer Unsinn aller Geten zu glauben, dass die Seelen, welche die Leiber verlassen, wiederum in geboren werdende Leiber eingehen, dass manche auch durch die Annahme von Tierleibern tierisch werden.“

daz paradys vil nahen lit des kuniges heime
wan daz ez undervahen kan ein berc vor aller vogel sweime,
gehohet hoch al ober sich die rihte
eben glase helle, daz niht daran geklēben mac vor slihte [1]).

Unsere Volkssagen und Kinderlieder kennen den Glasberg gradezu als Holdas Bergaufenthalt d. i. die Stätte, in welcher die Kinderseelen weilen. Ein kleines Mädchen, das von seiner Stiefmutter aus dem Hause gejagt wird, schläft im Walde auf einem Berge ein. Ein graues Männchen, ein Zwerg, der ihm einen warmen Mantel und eine goldene Schale mit Suppe sammt einem Goldlöffel zum Essen und eine goldspendende weifse Katze (vgl. Freyjas heiliges Tier) zur Gesellschafterin gegeben hat, lässt das Kind in den Berg zum goldenen Schlosse tragen. Da war es in einem grofsen Saal und hatte viele kleine Kinder um sich, mit denen es afs und trank und später auf einer grofsen Wiese spielte und tanzte [2]). Ist der Berg hier auch nicht geradezu Glasberg genannt, so giebt ihn doch das goldene Schloss als solchen kund. Deutlicher sprechen sich die Kinderlieder aus:

1.

Es sitzt beim brünnl
A holdige frau;
hats kindl aufghoben
Auf d' stieg aufiglegt.
Wo is denn dös brünnl?
Am gemmigen berg.
Wo is denn der berg?
Die muttar hat den schlüssl.
Wo is denn die muttar?
Beim goldenen brünnl.
Hat's kindl aufghoben
Auf d' stieg aufiglegt.

---

1) Titurel ed. Hahn. Quedlinb. und Leipz. 1842. Str. 6044. S. 594.
2) Colshorn, Märchen und Sagen S. 135. No. 40.

2.

Mutter Gottes tut wasser tragen
Mit goldenen kannen
Aus dem goldenen brünnel.
Da liegen viel drin.
Sie legt's auf die kisser
Und tut sie still küssen,
Und tut sie schön wiegen
Auf der goldenen stiegen.

3.

Is gor a schöner garten,
Sein schöne lädle drin,
Und blume wunderschün.
Der weg der is vu gulden,
Die staffel sein vu glos.
Z'oberst droba sitzat
A wundarschüne frau,
Hats kindl aufm arm
Mit zepper und mit kron [1]).

Fassen wir die hier dargebotenen Züge zusammen, so ergiebt sich die Vorstellung: Am oder auf dem Berge, dessen Staffeln von Glas sind, dem Glasberg, liegt der goldige Brunnen, in welchem eine holde Frau (Frau Holda) die Kinderseelen hegt. Sie legt sie auf die Stiegen, eins über das andere, genau wie in dem S. 273 bis 321 erläuterten Kinderspiel die Seelen, eines eine Treppe über dem anderen sitzen. Vgl. besonders S. 304. 305. Im oder unter dem Brunnen ist ein wunderschöner Garten, der eigentliche Seelen- oder Elbenaufenthalt. Nach Anleitung der vorhergehenden Untersuchungen verstehen wir nun diese Angaben dahin. Ueber dem Wolkenhimmel, dem himmlischen Kinderbrunnen, dehnt sich das glashelle blaue Himmelsgewölbe aus, der Sitz Holdas mit den Seelen, der als freudenreicher Lustaufenthalt bald als goldenes Schloss, bald als blühen-

1) Alle drei Lieder aus Tirol d. J. V. Zingerle.

der Garten gedacht ist. Von der Erde aus betrachtet liegt dieser hinter dem Brunnen, dem Wolkengewässer und es ist nun deutlich, weshalb man die Seelen bald im, bald hinter dem Brunnen sitzend denken konnte. Zugleich ist es klar, dass der Glasberg verschieden ist von dem S. 182 nachgewiesenem Wolkenberge. Wenn es vom goldenen Schloss heifst, dass es im oder über dem Berge liege, so ist damit der letztere, der die Herrlichkeit des blauen Himmelsgewölbes verdeckende Wolkenfels gemeint. Zu vergleichen stehen noch folgende Kinderlieder:

1.

Dort oben auf dem Berge
Da wehet der Wind,
Da sitzt die Frau Maria
Und wieget ihr Kind,
Sie wiegt es mit ihrer schneeweifsen Hand
Und braucht dazu kein Windelband [1]).

2.

Dreie sechse neune,
Im Hofe steht die Scheune,
Im Garten jagt der Wind,
Im Brunnen liegt das Kind.
Alte Hex spring! [2]).

In den Märchen vom Glasberg erscheint auf demselben meistenteils ein Teich, See oder Brunnen. In

---

1) Simrock, Kinderb.² 71, 248. Schlesien Firmen. II, 348: Uffm berga, da giht dar wind, da wiegt de Maria ihr kind mit ihrer schlohengelweifsen hand, se hatt' och derzue keen windelband. Dieses Kinderlied ist in einem alten Weihnachtsliede benutzt. Hoffmann, Kirchenl. I, 171 V. 7. 8. aus der Handschr. des Jungfrauenklosters zu Inzhofen bei Sigmaringen, geschr. 1470 bis 1480.

2) Simrock, Kinderb.² 191, 791. Leistenau bei Graudenz d. Beyer: 1—9. In Schwetz steht eine lange Scheun, die ist voll Roggen und voll Weizen, wie soll das Kindlein heifsen? Ente potente knix knax knorr! — Weifsenfels d. Lebing: 3. 6. 9, im Hofe steht die Scheun, im Garten jagt der Wind, Hanne Marie spring! — Alttöplitz bei Potsdam: 1—9, Mädel um die Scheun, Mädel um den Ring, die alte Hexe springt, Mädel um das Haus, ich oder du must raus. Vgl.: Wer klopft an meinen vordersten Ring? oben S. 283. No. 14.

diesem ist seit Jahren ein ganzes Bund goldener Schlüssel verloren, welche den Eingang zum goldenen Schloss gewähren. Enten (Schwanjungfrauen) holen dieselben heraus [1]). Wir sahen schon oben, dass der Schlüssel in den Sagen von der weifsen Frau der Blitz ist. Da nun derselbe als Hahn gedacht ist [2]), indem man das Krähen des Huhnes mit dem Donner verglich, wäre es nicht unmöglich, dass unter dem Hühnerknochen, mit welchem der Glasberg erstiegen, geöffnet wird, der Blitz zu verstehen sei, der die das leuchtende Himmelsgewölbe verdeckende, beschliefsende Wolke spaltet. Das Zickzack des Blitzes bietet ebenso natürlich die Anschauung einer Leiter. Ist die Himmelsburg verschlossen, ro ruht der Schlüssel, der Blitz in dem Brunnen, der Wolke. Um diese Deutung annehmbar zu finden, müssten wir über die gleiche symbolische Bedeutung der Bärenklaue in der lettischen Mythologie unterrichtet sein. Doch bietet sich noch eine andere gleich wahrscheinliche Deutung dar. Wir fanden oben S. 299 die Hühnerknochen als Symbol der Seele oder des Gestorbenseins. Des Körpers entledigt entschwebt die Seele zum lichten Freudenaufenthalt auf dem Glasberge. Hiemit würden denn auch die Beine und Steine übereinstimmen, welche Engelland öffnen. Erst wenn zwischen der Steinsetzung des hochaufgeschütteten Grabhügels die Gebeine im Aschenkrug ruhen, findet die Seele den Weg ins Totenland. Wir stellen die Entscheidung dieses Problems weiterer Forschung anheim.

Haben wir nunmehr bereits vorläufig durch die Betrachtung des Glasberges ein Verständnis darüber gewonnen, was unsere Volkspoesie mit Engelland meint, so ist jetzt zu untersuchen, warum der Schwan aufgefordert wird

---

1) S. Pröhle, Kinder- und Volksmärchen S. 30. No. 7.

2) S. 146. Vgl. Zeitschr. für D. Myth. III, 386. In Iserlohn braucht man statt des sonst in Westphalen gangbaren „duenermåge“ den Fluch „häunerwiær“ Hühnerwetter. Mitteilung Woestes.

nach diesem Lande der Seligkeit hinzuführen. Der Schwan ist der heilige Vogel des Nerthus (Njörðr) und seiner Tochter nord. Freyja, die die Herscherin der als Schwanjungfrauen umfliegenden Valkyren war. Der Glasberg wird in den Märchen als die Heimat der Schwanjungfrauen genannt[1]). Freyja, die Schwester Freys, dem die Götter in Urzeiten Liôsâlfaheimr (Vîðblâinn mit Gimill) zum Zahngebinde schenkten[2]), ist, wie wir oben S. 291 fgg. sahen, die Göttin, welche die Seelen der Gestorbenen bei sich empfängt und neugeboren auf die Erde schickt. Sind die Valkyrien = den Mâren d. i. Seelen, so wird in unsern Volkssagen den Seelen häufig unmittelbar die Gestalt von Schwänen zugeschrieben, oder der Schwan als Totengeleiter genannt[3]). Zeitschr. f. D. Myth. III, 46 erscheint ein Toter als Schwan[4]). Ein Nachtwächter zu Kemnitz sah um Mitternacht, wenn einer aus dem Dorf sterben sollte, einen weifsen Schwan aus dem See steigen und zum Kirchhof gehn. Einst ging er vom Kirchhof zum Edelhof. Da starb der Edelmann in 8 Tagen[5]). Der Geist einer Jungfrau zu Ypern, welcher umgehen musste, ward 1459 erlöst. Da flog er in Gestalt eines weifsen Schwanes davon[6]). Im Teufelssee bei Müggelsberge bei Köpenick hat sich früher ein Schwan sehen

---

1) Z. B. Wolf, D. Hausmärchen S. 217. Kulda Pohádky a pověsti národu moravského I. No. 66. S. 484—509. Auch König Schwan KHM.[3] 208 ist auf dem Glasberg zu Hause. Verwünschte Jungfrauen erscheinen in Schwangestalt in einer im Berg versunkenen Burg bei Schätzen (dem Sonnengold). L. Rocholz, Aargauische Sagen S. 144. Andere Nachweise giebt Menzel Odin S. 303. Auf einem See im Berge schwimmt ein Schwan, der einen Ring im Schnabel hält. Wenn er ihn fallen lässt, geht die Welt unter. Gottschalk, Sagen und Volksmärchen der Deutschen. Halle 1814. S. 227.

2) Grimnism. 5.

3) Ueber den Zusammenhang des Schwans mit der Totenwelt sprach schon W. Müller in Pfeiffers Germania I, 421.

4) In einer Variante desselben Märchens ist statt des Schwans nur im Allgemeinen ein grofser Vogel genannt. Meier, Märchen No. 42. S. 148 sowie in noch andern Varianten Tauben. Simrock, Der gute Gerhard. Bonn 1856. S. 122.

5) Kuhn, Märk. Sagen No. 68.

6) Wolf, D. MS. No. 57. S. 176.

lassen. Das ist die Princessin gewesen, deren Schloss dort im See versunken ist [1]). Drei durch Zauber in Schwäne verwandelte Jungfrauen rufen, wenn Jemand auf der Waknitz ertrinken soll [2]). Im Roman von Gawan führt ein Schwan einen Nachen, worin ein toter Ritter liegt [3]). Gradeso führt ein Schwan den Loherangrin aus dem Lande der Seligen nach Kleve und wieder zurück [4]). Dieser Schwan wird ausdrücklich als Engel d. i. als Alb bezeichnet. Auf Rügen endlich verrichtet umgekehrt der Schwan die Rolle des Storches, man sagt dass er die Kinder bringe [5]).

Wenn wir somit den Schwan sowol in das Leben als aus dem Leben die Seele geleiten sehen als Boten der seelenhütenden Göttin, so ist es klar, weswegen er aufgefordert wird nach Engelland in das Reich der Seligen zu führen. Gradeso führt der Schwan in einem Märchen auf den Glasberg. Schwesterchen gelangt auf den Berg, der mit spiegelglatten Steinen gepflastert und so schlüpfrig ist, dass sie jedesmal, wenn sie eine Strecke hinan war, wieder herunterfiel, nur mit Hilfe der Flügel und Beine einer Gans d. i. im Schwanhemd [6]).

In Hessen zeichnete ich folgenden Kinderreim auf:

Mädche mach dei lädche zu,
s' kimmt e schwarzer harlebu,
kriegt dich an die linke hand,
führt dich bis nach Hesseland,
Hesseland ist zugeschlossen
und der schlüssel abgebrochen [7]).

1) Kuhn, Nordd. Sagen No. 85. S. 81.
2) Deecke, Lübische Sagen No. 116.
3) Keller Romvart 670.
4) Vgl. v. d. Hagen, Schwanensage; Reiffenberg, Le Chevalier au cygne.
5) E. M. Arndt, Schriften für und an meine l. Deutschen. 1845. III, 547.
6) Bechstein, D. Märchenb.[1] S. 105.
7) Jugenheim a. d. Bergstrafse. Hiemit vergl.: Mädle machs lädle zu, kommt a Zigeunerbu, führt di an deiner hand in das Zigeunerland. Meier, Kinderr. a. Schwaben S. 52, 189. Maidel machs fenster zue, s' kimmt e dragonerbue, hebt di am ehrel, fiehrt di an's dehrel (Tür), hebt di am bän-

Wenn die beiden letzten Verse nicht ein ganz junger Ansatz sind, was freilich die Varianten wahrscheinlich machen (doch dürfte in denselben ebensowol der Schlusssatz abgefallen sein), so steht Hessenland an Stelle von Engelland und die Reime enthalten einen Mythus wie den von Wolf, Beiträge zur D. Myth. I, 170. 171 besprochenen vom Zwerge, der ein auf ihren Geliebten harrendes Mädchen bei ihrer weifsen Hand nimmt und in das Elbenland zu seiner Mutter (Holda) führt:

Er füert si in ainen holen perg,
da war des twerges muter
und andre klaine twerg.

Dass die Seelen in Holdas Berg auch als Zwerge gedacht wurden, geht aus einem Tannhäuserliede hervor: Frau Venus (Holda s. oben S. 264) spricht zu Tannhäuser:

Str. 2. Tanhûser ir selend nit trûren,
ich bin die höchest in dem berg,
al euwer schult sint ir vermûren,
ich hân so vil der edlen zwerg
helt, die müssen dienen dir.

und Str. 4. ewer selend dienen mîne zwerg [1]).

2) Als Seelenreich zeigen uns Engelland mehrere Volkssagen. Der Heimatsitz der Mâren ist nämlich Engelland. Ein Knecht fängt eine Mâr, die durch ein Astloch in der Kammertür hereinkam und heiratete sie. Gerne hätte sie das Astloch in der Wand gekannt, welches ein Mitknecht sorgsam zugesteckt hatte. Einmal bat sie sehr inständig es ihr zu zeigen und sagte, sie höre ihre Mutter in Engelland die Schweine locken. Der Mann liefs sich erweichen und zog den Propfen aus dem Astloch.

---

del, fiehrt di ins Schwizerländl. Stöber, Elsäss. Volksbüchl. 70, 185. Mareili was machst? i chüechle für z' nacht. Meieli tues' lädli zue, s' chunt e dragonerbue, s' chöme Franzose: blaue pantoffli a, brûne spitzhose, sammetigs hüetli ûf, und e rots bändeli drûf. Rocholz, Alemannisches Kinderlied I, 185, 315. Meitli tue's lädeli zu, es chonnt e Franzos, het rote spitzhöseli a, s' vodertal (Vorderteil) hennadra, meitli witt (willst) au en ma? tra la la la. Appenzell. Firm. II, 665.

1) Mone, Anzeiger 1836. p. 169.

Sogleich war sie verschwunden und kam nicht wieder [1]). Eine andere Mâr bekennt weit weg aus Engelland zu Hause zu sein [2]). Ein anderer Mann hatte eine Walrîderske (Mâr) gefangen und gefreit. Als er ihr einmal das Loch zeigte, wo sie hergekommen, rief sie: „wo lüden doch de klokken in Engelland so voll! und ist verschwunden, aber alle Sonntage ist sie Nachts zurückgekehrt und hat ihrem Manne Wäsche gebracht [3]). Bei Oldenburg in Holstein hütete eine Dirne am wilden Wasser das Vieh. Sie wurde allnächtlich vom Mâr geplagt. Mit Hilfe ihres Bruders suchte sie desselben habhaft zu werden, fasste aber nur einen Siebrand (Säwenrand). Der Bruder steckte den Arm hindurch und dachte „wie soll das ablaufen?" Da fing der Siebrand mit einmal an zu ziehen und wollte sich losreifsen. Als der Bursche trotzdem festhielt, liefs sich eine Stimme vernehmen:

Och säwenrand, och säwenrand,
wannêr kâmt wî nach Engelland?

Erschreckt liefs der Bursche los, der Siebrand sprang ins Wasser und schwamm fort [4]). In Barneize fand ein Wildhüter an einem Steg, der durchs Korn führte, ein Sieb und nahm es mit sich. Bald kam eine Frau, die ängstlich nach etwas suchte und rief: *wie weinen meine Kinder in Engelland! wie weinen meine Kinder in Engelland!* Der Mann legt das Sieb nieder, da ist sie alsbald verschwunden [5]). Dieselben Sagen finden sich auch, ohne dass der Name Engelland genannt wird. Ein Knecht, dessen Pferde oft von der Mâr geritten wurden, sah, als er sich einst im Bache wusch, wie eine Muschel über das Wasser schwamm und am Ufer anhielt und zu gleicher Zeit riefen ihm seine Mitknechte zu, die Mâr sei

1) Kuhn, Nordd. Sagen 14, 16.
2) Kuhn a. a. O. 91, 102.
3) Kuhn a. a. O. 298, 338.
4) Müllenhoff, Schleswigholstein. Sagen 244. 333. Dieselbe Sage aus Rügen Zeitschr. f. D. Myth. II, 141, V.
5) Kuhn, Nordd. Sagen 262, 298. Die gleiche Ueberlieferung aus Thüringen: Bechstein, Sagenschatz des Thüringer Landes I, 133.

wieder auf den Pferden, die nun unruhig stampften und ganz mit Schweiſs bedeckt waren. Schnell lief er zum Bache und steckte die Muschel in die Tasche, worauf die Pferde ruhig waren und ein Weib zu ihm trat, die mit kläglicher Stimme bat: „Gebt mir die Muschel zurück, denn ich muss *bis morgen früh* dreihundert Stunden von hier sein und *muss meine Kinder versorgen* und backen und buttern.“ Gegen das Versprechen, die Tiere nicht wieder zu quälen, gab er ihr die Muschel zurück. Das Weib verschwand und langsam fuhr die Muschel über das Wasser zum anderen Ufer [1]). Der Trud oder Alp kommt oft weit her. Einmal sind Hirten in der Nacht im Felde gewesen und haben nicht weit von einem Wasser ihrer Herden gewartet, da kommt der Alp, *steigt in den Kahn*, löst ihn vom Ufer ab und rudert mit einer selbst mitgebrachten Schwinge hinüber, steigt alsdann aus, befestigt den Kahn jenseits und verfolgt seinen Weg. Nach einer Weile kehrt er zurück. So geschieht es mehrere Nächte hintereinander. Einmal nehmen die Hirten den Kahn fort. Da hebt der Alp an zu winseln und droht den Hirten den Kahn gleich herüberzuschaffen, wenn sie Frieden haben wollten [2]). Häufig sieht man auf dem Wasser schwimmende Eierschalen; darin fahren die Elben herum [3]).

3) Dass unter Engelland in diesen Sagen nicht Groſsbritannien, sondern vielmehr das Land der Engel, der Elbe, der lichte Himmelsraum [4]) zu verstehen sei, geht aus den

---

1) Wolf, Niederländ. Sagen 614, 515. Vergl. Wolf, Beiträge II, 278.

2) Grimm, D. Sagen I, 130, 80.

3) Wolf, Niederl. Sagen 660, 572. Vergl. Myth.[1] LXXX, 828. Wer ein Ei isst, soll die Schalen zerknicken, die Hexen (Elbe) nisten darin. Vergl. Myth.[1] CLIX, 1119. LXX, 62.

4) Dies sagt auch ausdrücklich ein sonst sehr verderbtes Lied aus Hemschlag in Westphalen: „Inchen vorn Minchen was wollen sie haben? da die sieben Sterne standen, standen sie in Engelland. Husch saſs ein Weber auf dem Stuhl, wusst' nicht was er essen sollte, schele Milch und Gerstenbrod, schlug das liebe Lieschen tot.

folgenden Volksreimen vom Marienkäfer oder Maikäfer hervor:

1.

Marienwörmken flîg furt,
Flîg furt nach Engelland!
Engelland ist zugeschlossen,
Schlüssel davon abgebrochen [1]).

2.

Herrgottspferdchen fliege,
Vater ist im Kriege,
Mutter ist in Engelland,
Engelland ist abgebrannt,
Herrgottspferdchen fliege! [2])

---

1) Alttöplitz bei Potsdam.

2) Mündl. Pommerellen. Aus folgenden Orten ist mir diese Recension mit der Variante Pommerland statt Engelland bekannt: Berlin Hagens Germania VII, 435. Mündl. d. HH. Lehrer Grimm und Spanne; Alttöplitz bei Potsdam; Adamsdorf bei Soldin d. H. Seelig; Treuenbrietzen d. H. Sachse; Küstrin d. H. Lucas; Magdeburger Börde im Kreise Kalbe a. d. Saale. Firm. I, 164. Genthin im Regierungsbezirk Magdeburg d. L. Erk; Weifsenfels d. Seminarist Lorber; Grafschaft Rossla d. Seminarist Hessler; Anhalt, Fiedler 95, 167. Daraus Firm. II, 228; Wernigerode d. Pröhle; Hildburghausen d. Lehrer Anding; Göttingen d. Bibliothekar Müldener; Grafschaft Mark, Woeste Volksüberliefer. 5; Mülheim im Möhnetale Firm. I, 344; Münstersche Geschichten und Sagen S. 244; Meklenburg, Dr. Ed. Dürre, Erziehungsblätter 1851. S. 79; Dietzenbach bei Offenbach d. H. Rosenstiel — Düsseldorf Firm. I, 431: Pommeland. — Trier d. Hocker: Häverling flieg, dein Vater ist im Krieg, deine Mutter ist im Niederland, Niederland ist abgebrannt, Häverling flieg! Vergl. d. H. Seminarist Sachse: Himmelskühchen fliege aus, fliege bis nach Pommerland, Pommerland ist abgebrannt, es steht nur noch die halbe Wand. — Potsdam d. H. Schulz: Marienwürmchen fliege doch, dein Vater sitzt in der Röhre, Mutter ist in Pommerland; Pommerland ist abgebrannt, Marienwürmchen fliege doch. — Weifsenfels d. Seminarist Riethdorf: Schake, schake rit, willst du mit inn Krieg? willst du mit nach Pommerland, wo der Blaukohl stand? Dieses Pommerland begegnete uns schon o. S. 332 für Engelland unter der Form Pömmelland, und wir werden es später noch mehrmals dafür verwandt finden. Ein gewöhnlicher, sehr verbreiteter Ansatz für das S. 328 beigebrachte Kinderlied „Engelland ist zugeschlossen u. s. w.“ ist: Bauer bind' dein Hündlein an, dass es mich nicht beifsen kann, beifst es mich, so straf ich dich, hundert Taler kost' es dich. Bei Meier, Kinderr. 60, 230 findet sich der fgg. Spruch: „Jäger bind dein Hündle an, dass es mich nicht beifsen kann; beifst es mich, so straf ich dich um en Gulden dreifsig. Allé Pommerle ksch, ksch, ksch; packs am Füfsle ps, ps, ps!“ Meier a. a. O. 19, 58: „Gestern bin i z' Pommere gwä, z' Pommere in de nusse, ist e bucklігs mändle komme, hat mir meine nusse gnomme, ei so schlag der Kukuk drein in das buckligs mändle nein! Dieser Name Pommerland, Bom-

3.

Kritzekrebs fliege,
Dein Vater ist im Kriege,
Deine Mutter ist in Engelland,
Engelland ist abgebrannt.
Hinter der Kirche liegt der Sand
Ausgestreut vor Engelland,
Engelland und Spanien
Dippel dappel danien [1].

4.

Käfer, Käfer flieg åhnich (ohne mich),
Mei Mutter ist in Kråhnig (Kronach ein Ort bei Hildburghausen),
Mei Vater ist im Vaterland,
Sein Häusle dort ist abgebrannt [2].

5.

Maikäfer flieg,
Dei Vater ist im Krieg,
Dei Mutter in der Asche,
Müefs der 'n Hemdle wasche [3].

6.

Flieg Käfer, flieg,
Dein Vater ist im Krieg,
Deine Mutter ist in'n Stiefel gekroche,
Hat das linke Bein gebroche [4].

---

meland muss eine mythische Bedeutung haben, die ich noch nicht verstehe. Mit Pommern (Pomerania) hat es begreiflicherweise nichts zu tun. Die Lesart Bonapart o. S. 330 scheint ebenfalls auf Bommeland zu beruhen.

1) Weimar d. Reinhold Köhler. Kritzekrebs ist in Weimar und Umgegend ein sehr gewöhnlicher Name des Maikäfers. Im Marktflecken Mellingen, eine Stunde südöstlich von Weimar, ist am Dienstag nach Cantate ein Jahrmarkt. Auf diesem Jahrmarkt hält man aus Teig gebackene Maikäfer feil.

2) Hildburghausen d. Lehrer Anding. Weifsenfels in Sachsen d. Sem. Niese: Flieg Käfer flieg, dein Vater ist im Krieg, deine Mutter ist in Sachsen, wo die Käfer wachsen. Vgl. K. H. M. 1819. II, XXIV.

3) Wertheim d. A. Kaufmann.

4) Weifsenfels d. Seminarist Niese.



7.

Herrgottspferdchen fliege weg,
Dein Häuschen brennt,
Dein Kähnchen schwimmt,
Deine Kinderchen schreien nach Butterbrod;
Herrgottspferdchen fliege weg![1]).

8.

Herrgottspêrdke,
dîne kinnerke schrîe,
dîn hûske brennt,
flêg weg![2])

9.

Himmelsküchlichen flieg aus!
Dein Haus brennt,
Deine Kinder weinen alle miteinander[3]).

10.

Maikäfer fliege!
Dein Häuschen brennt,
Dein Löffelchen schmilzt,
Deine Kinder schreien nach Brod![4])

11.

Herrgottsschäfchen, Fliegewäppchen,
Dein Töpfchen kocht, *dein Kindchen kreischt,*
Da kommen ihr sieben mit Spiefsen,
Wollen dich erschiefsen!
Has! has! bu![5]).

12.

Herrgottskühle flieg auf und davon,
Flieg zum hintern Türle naus,
Dei Mutterle flennt,
Dei Kinnerle liegen in der Wiege,
Da fressen sie alle Fliege[6]).

---

1) Danzig mündl.
2) Pommerellen mündl.
3) Weifsenfels d. Seminarist Richter.
4) St. Albrecht bei Danzig.
5) Schmitz, Sitten des Eifler Volkes S. 78. Daraus Simrock, Kinderb.[3] 141, 550.
6) Hildburghausen d. Lehrer Anding.

13.

Marienkäferchen flieg eweg!
Dein Häuschen brennt,
Dein Mütterchen flennt,
Dein Vater sitzt auf der Schwelle,
Flieg in'n Himmel aus der Hölle [1]).

14.

Ladycow, Ladycow, fly thy way home,
thy house is on fire, *thy children all gone*,
all but one, that ligs under a stone,
ply thee home, Ladycow, ere it be gone [2]).

15.

Ladybird, Ladybird fly away home,
your house is on fire, *your children will burn* [3]).

16.

Maikäfer fliege fort,
Dein Häuschen brennt,
Dein Kreischen brennt,
Die Jungen sitzen drinnen
Und spinnen,
Und wenn sie ihre Zahl (10 Schock) nicht haben,
Können sie nicht spazieren gan [4]).

17.

Zulla zulla gogl
spinn, spinn a gaare,
der wewer will eins habe [5]).

---

1) Myth.[2] 658, daraus Simrock, Kinderb.[2] 139, 548. In Frankfurt a. M. Firm. II, 65: Käwerche, käwerche flieh ewegg! dein häusi brennt, dein mudderche flennt, dei vadderche sitzt uff schawelle, flieh hoch in alle helle. Vergl. noch: Maikäfer flieg uff, dien fiereli brennt, dien sibbele (Süppchen) kocht, dien muader sitzt uff der schawälle (Schwelle). Stöber, Elsäss. Volksbüchlein 44, 48, daraus Firm. II, 524. Simrock, Kinderb.[2] 140, 547. Vgl. W. Grimm K. H. M. 1819. II. XXIV.

2) Hunters Hallamshire gloss. S. 56. Halliwell nursery-rhymes 168, 380. Vgl. Jamieson, Northern antiquities I, 322: Ladybird, Ladybird fly and begone! your house is a fire and your children at home!

3) Myth.[2] 658.

4) Erfurt d. Frau Nuthmann in Halberstadt.

5) Simrock, Kinderb.[2] 140, 548.

18.

Ladybird, Ladybird
eigh thy way home!
thy house is on fire
thy children all roam,
except little Nan,
who sits in her pan,
weaving gold laces,
as fast as she can[1]).

19.

Marienwürmchen fliege weg,
Deine Mutter ist gefangen
An einer langen Stangen[2]).

20.

Himmelstierchen *flieg hoch in die Luft,*
Flieg ins *Herrgottsgärtchen,*
Flieg, sonst kommen die Leut mit den Spiefsen
Und wollen (mich und) dich erschiefsen[3]).

21.

Türkenmännchen, flieg hinweg!
Die Weiber mit den Stangen
Wollen dich empfangen.
Türkenweibchen flieg hinweg,
Die Männer mit den Spiefsen
Wollen dich erschiefsen.
Flieg in den Himmel,
Bring einen Sack voll Kringel,
Tunk ich meinen Weck hinein,
Bei dem roten kühlen Wein[4]).

---

1) Notes and queries IV, 53. Yorkshire und Lancashire.

2) Berlin mündl.

3) Schmitz, Sitten des Eifler Volkes S. 78, daraus Simrock, Kinderb.[2] 140, 545.

4) Simrock a. a. O. 139, 544.

22.

Maikäfer, fliej uff!
mah dînre mueder d' schür uff.
d' Judde kumme,
d' Heide kumme,
welle mit dir reche,
welle dich und dine liewe kind alli zsamme zu dod steche [1]).

23.

Goldhähnchen flieg hinweg,
Dein Häuschen brennt,
Dein Süppchen siedt.
Die Bauern kommen mit Spiefsen,
Wollen dein Kindlein tot schiefsen.
Puh! ti poh! ti puh! [2]).

24.

Tipesken, Tipesken (Maikäfer)
flej af de birrebum (Birnbaum)
säch, wun de Tattre (Zigeuner) kun.
de Tattre ku' mät stangen.
der teïwel huot sich erhangen.
der bäsch bræd (der Busch brennt) um äinjs,
der fuss (Fuchs) huot sich den schwånz versänjt [3]).

25.

Herrgottîsken (Marienkäfer)
flej åf de birrebum
säch *wenn de Tattre kun.*
ech wäll dich ä nær schtälche lôken,
ech wäll der mältsch (Milch) och bruit (Brod) brôken [4]).

1) Stöber, Elsäss. Volksbüchlein 43, 87. Daraus Simrock, Kinderb.[2] 140, 596. Denselben Anfang s. auch: Neue Preufs. Zeitung 1856 No. 27.

2) Dichtungen aus der Kinderwelt S. 78.

3) Reufsmarkt in Siebenbirgen d. W. Schuster.

4) Reps und Bistritz in Siebenbirgen d. W. Schuster.

26.

Härrjotsteifsken
fleij än himmel,
sô mer, wën de motter kit,
sô mer, wën der våtter kit,
sô mer, wën de Tattern ku,
sô mer, wën de Tirken ku,
ech wäl dich zâ mer lôken,
ech wäl der brût (Brod) brôken,
ech wäl der möllich geifsen (Milch eingiefsen),
ech wäl dich än en gäldän tru änschleifsen[1]).

Wie wir schon oben S. 254 gesehen haben, wird der Marienkäfer oder der Maikäfer aufgefordert, zum Seelensitz der Holda in oder hinter der Wolke hinaufzufliegen. Auch in den hier zusammengestellten Liedern wird dies ausdrücklich gesagt: „Flieg in den Himmel" 21.; Flieg inn Himmel aus der Hölle, oder Flieg hoch in alle Hölle (zur Hella) in jedem Fall in den Seelensitz 13.; „Flieg in's Herrgottsgärtchen" 20.; „Fly thy way home" 14.; „Eigh thy way home" 18.; „Fly away home" 15. Diese Heimat des Käfers wird nun 1. 2. 3., wie die der Mâren als Engelland bezeichnet. Der Grund der Aufforderung ist eine grofse Gefahr, in welcher sich die Heimat des Käfers befindet. Feinde, und zwar Juden und Heiden, Zigeuner (Tattern) oder Türken kamen mit Spiefsen und Stangen, um seine Sippschaft gefangen zu nehmen; schon brennt sein Haus, Holdas ganzes Reich steht in Flammen.

Wie in der Sage, dass am Ende der Tage die Türken bis nach Köln vordringen, im Rhein ihre Pferde tränken und eine grofse Schlacht schlagen sollen gegen einen weifsen König, der Deutschland erlösen wird, der Schrecken der Christenheit an die Stelle der dämonischen Riesen getreten ist, welche nach germanischer Mythologie den letzten Kampf mit den Göttern bei der Göt-

1) Bistritz in Siebenbirgen d. W. Schuster.

terdämmerung erheben [1]), wie insbesondere die Winterriesen in deutschen Frühlingsspielen jetzt als Türken auftreten [2]), sagen auch in unsern Reimen die Juden, Heiden [3]), Türken und Zigeuner nichts anderes als die furchtbarsten Feinde der Welt, d. i. nach altheidnischer Anschauung die Dämonen (Riesen) aus, welche die himmlischen Gewalten in Banden schlagen, die Wolke verschliefsen, den lichten Himmel mit den Schatten der Nacht bedecken (s. S. 165 fgg. 187). Wir sahen schon oben S. 90 dass das Abendrot als ein solcher dämonischer Riese gefasst war, der das Dunkel über den Himmel heraufführt, des bösen Ecke (Ahi) Bruder. Ich vermute daher, dass die Zurufe an den Käfer: „Dein Häuschen brennt“ 8. 9. 10. 13. 16., „Thy house is on fire“ 14. 15. 18., „Engelland ist abgebrannt“ den Sinn enthalten, kehre zum Himmel zurück, es ist Abendzeit, die Deinigen sind in Gefahr, und du wirst bei längerem Verweilen ausgeschlossen von deiner Heimat, die der Dämon nun mit festen Banden umklammert. Die im Abendrot purpurn gefärbte Wolke, das im Strahl der untergehenden Sonne rötlich gefärbte Firmament ist das brennende Engelland [4]). Bemerkenswert sind die Ausdrücke „Flieg auf den Birnbaum“ 24. 25. „Der Busch brennt“ 14. Wir sahen oben S. 177. 178 das Waldhaus der Riesen, S. 268 die Waldhütte Holdas dem Wolkenfels und Kinderbrunnen gleichstehen; eine gleiche Bedeutung vermuteten wir oben S. 250, Anm. 2 für den Tannenwald oder Busch, wohin der Käfer auch nach andern Varianten fliegen soll [5]);

1) S. Simrock, Handbuch d. D. Myth. 180.

2) S. Simrock a. a. O. 565.

3) In altfranzös. Gedichten werden die Heiden (paian) häufig als die Erbauer der Riesenmauern, Kyklopenmauern genannt; z. B. Gerars de Viane 1745: Les fors tors, ke sont dantiquitey, ke paian firent par lor grant poestey. Myth.² 501.

4) Doch dürfte auch die im Gewitterfeuer flammende Wolke Anspruch darauf haben, s. unten S. 397 fgg.

5) Nachzutragen wäre noch der Aargauische Reim an die Chrysomela:

Goldkäfer flüg ûf,
ûf dine hohe tanne
zue diner muetter Anne u. s. w.

Rocholz, Alemann. Kinderlied I, 95, 196.

wir werden auf dieses Symbol der Wolke weiterhin ausführlicher zurückkommen. Auch das charakterisiert die Feinde in unsern Kinderreimen als Dämonen, dass sie Stangen tragen 19. 21. 24., denn diese sind ein unterscheidendes Merkmal der Riesen [1]).

Die Lichtwesen lassen sich die Einschliefsung durch die Dämonen nicht ohne weiteres gefallen, Tag und Nacht, Sommer und Winter kämpfen mit einander; es entsteht zwischen ihnen Krieg 2. 3. 5. 6., der hier mit dem Siege der Nachtgeister endigt.

Dass Kinderreime, welche ursprünglich zum Gebrauch bei bestimmten Jahresfesten oder Tageszeiten componiert waren, später als der alte Zusammenhang erlosch, zu jeder beliebigen Zeit oder Stunde gesungen wurden, ist von mir schon Zeitschr. f. D. Myth. III, 215. 412 besprochen. Auf die Abendzeit weisen vielleicht auch die Reden „dein fiereli brennt, dein sibbeli kocht" s. o. S. 350, Anm. 1.

No. 25. 26 nehmen eine andere Wendung. Sie bieten dem Käfer an, wenn die Dämonen kommen, das Land der Elbe (Engel Land) verschlossen wird, so dass er nicht mehr hinein kann, ihn in den Stall zu locken, ihm Milch und Brod vorzusetzen. Diese Gabe ist ein Opfer, dem Boten der Holda dargebracht. In der Schweiz sagt man:

Cheferli, cheferli flüg us,
i getter milech ond brocka
ond e silberigs löffeli dezue [2]).

In einem Aargauischen Reim an das „Liebgottschälbeli" heifst es „i gi der milch und mocke" [3]). Das ganze Lied lautet:

Liebgottschälbeli, flüg ûf,
der heiland tut der's türli ûf
bring mer drei pfund anken (Butter) *drûs*
und e silberigs löffeli [4]).

1) Myth.² 500.
2) Myth.² 658.
3) Rocholz, Alemann. Kinderlied S. 94. No. 187.
4) Zu diesen silbernen Löffel vergl. oben S. 349. No. 10. Gradeso setzt

Flüg über der hohe rugge
i gi der milch und mocke,
flüg über de Härtestei
und suech mer vatter und muetter hei.

Hier ist davon die Rede, dass der Käfer Butter aus dem himmlischen Lichtlande mitbringen soll, dessen Tür der Heiland, wie oben S. 255 Maria öffnet, indem er die Wolken zurückschiebt. Diese durch die Himmelstür herabgebrachte Butter kann nur von den Wolkenkühen kommen, als deren Hüter wir oben S. 251 den Käfer nachwiesen. Wir bemerkten ebendort, dass der Käfer selbst Kuh genannt wird, und damit Verwandschaft mit den Wolkenkühen d. i. den Mâren s. o. S. 78 fgg. 245 verrät. Zur vollen Gewissheit der Identität der Mâren und unseres Käfers führen uns die Ausdrücke in den eben zusammengestellten Liedern, in denen man dem nach Engelland fliegenden Käfer zuruft: „*Deine Kinder schreien*" 7. 8. 9. 10. 11. „*Dein Mütterchen flennt*" 12. „Thy children all gone" 14. „Your children will burn" 15. „Thy children all roam" 18. Diese Worte entsprechen genau den oben S. 345 beigebrachten Reden der Mâr: „*Wie weinen meine Kinder in Engelland!*"

Leitet uns bereits dieser Ausdruck in das Bereich der oben besprochenen Mârensagen, so zeigt sich eine andere Uebereinstimmung in dem Zuruf „*dein Kähnchen schwimmt*" No. 7. Der Käfer muss gleich den Mâren s. o. S. 344 fgg. über das Wasser setzen, um nach Engelland zu kommen. Das vom himmlischen Gewässer bedeckte, oder durch den Luftstrom [1]) von der Menschenwelt geschiedene Elbenreich = Engelland, wurde begreiflicher Weise leicht als eine Insel gedacht, zum mindesten als ein von einem Fluss begrenztes Land und es ist längst erwiesen, dass man sich die germanische Totenwelt gleich der griechischen von

---

man den Elben eine Schüssel mit Milch, den Heimchen oder Schretlein, d. i. Mâren in Berthas Gefolge einen Tisch mit Speisen hin, auf Island deckt man den am Julabend umziehenden Alfen ebenso die Tafel.

1) S. Weber, Indische Skizzen. Berlin 1857 S. 10.

einem **Strome** bespült dachte. Ein solcher **Strom** umfliefst **Hels** unterweltlichen Wohnsitz [1]). Eine schwedische Sage lässt Odin die Seelen der in der Bråvallaschlacht gefallenen Krieger auf **goldenem Schiffe** nach Vallhöll führen [2]). Da in der Eddenreligion wiederum die Helden nach Vallhöll entweder auf den Wolkenrossen der Valkyren oder ihren eigenen mit verbrannten Pferden **reiten**, muss diese Sage entweder aus einer der Eddenreligion vorhergehenden Periode im Volksglauben gehaftet haben, und auf Vallhöll aus der Erinnerung daran übertragen sein, oder sie ist ganz junge Erfindung. Wir fanden nun aber bereits in den ältesten Ueberlieferungen unseres Volkes, in Märchen s. oben S. 203 die Totenwelt von einem **Strom** bespült, und das Land des S. 335 besprochenen Guðmundr, welches wir mit Vîðbláinn zusammenstellten, wird ebenfalls von einem **Fluss** begrenzt, der den Aufenthalt der Menschen von der Geisterwelt trennt (eo alveo humana a monstrosis rerum secrevisse naturam) [3]).

Endlich war es ein häufiger Gebrauch im Norden, die **Leichen** in einem Schiffe dem Meer zu überlassen. Guðrûn bestattet den Atli in einem Steinsarg, den sie in ein **Schiff** gesetzt [4]). Von Scilds des Scefings Bestattung erzählt das Beowulfslied:

Zu der Brandung Ufer bracht ihn da
Das süfse Gesinde, wie er selbst bat.
Da er des Worts noch waltete der Wirt der Scildinge,
Der liebe Landfürst, lange besafs ers!
Da am Ufer stand wie Eis glänzend
Zur Ausfahrt bereit des Edlings Ringsteven,
Da legten sie den lieben Fürsten
Den Baugspender in den Busen des Schiffes,
An den Mast den berühmten. Da war Menge de rSchätze
Her auf Fernwegen geführt, der Kleinode.

---

1) Gylfaginning 49.
2) Afzelius, Sagohäfder I, 4.
3) Saxo ed. P. E. Müller VIII, 162.
4) Atlamâl 101.

Nie hörte ich schicklicher ein Schiff ausrüsten
Mit Kämpferwaffen und Kampfgewanden
Beilen und Brünnen. Ihm am Busen lag
Menge der Schätze, die mit ihm sollten
In der Wogen Reich weithin schiffen [1]).

Als Sigmundr seinen toten Sohn Sinfjötli lange herumgetragen, kam er zu einer schmalen Meerbucht. Am Gestade harrte ein Mann, der sich zur Ueberfahrt erbot. Kaum war die Leiche in den Kahn gelegt, als der Ferge abstiefs und verschwand [2]). Lebensmüde Greise gaben sich auf diese Weise selbst den Tod. Als Flòsi Thorðarsonr als Greis nach Norwegen ging, um Bauholz zu holen, nahm er zur Rückfahrt ein leckes Schiff und da man ihm das bemerkte, sprach er: für Alte und Todesnahe ist es gut. Darauf stach er in See und Schiff und Flòsi sah man niemals wieder [3]). In späterer Zeit zündete man auf dem Schiffe einen Holzstofs an, ehe man es den Wellen übergab. So wird Baldr von den Göttern auf seinem Schiffe Hringhorni verbrannt. Die Riesin Hyrrokin schob das brennende Fahrzeug in die Flut [4]). Nach der Schlacht bei Fŷrisvöllr liefs der siegreiche, aber totwunde König Hàki sich inmitten vieler gefallener Krieger auf sein grofses Kriegsschiff (skeið) legen. Als er verschieden war, warf man Feuer hinein, richtete das Steuer, zog die Segel auf und brennend trieb das Schiff mit seiner Leichenladung in die See hinaus [5]). König Sigurðr Hrîngr warb um die schöne Âlfsôl. Ihre Brüder Âlfr und Îngi wollten das jugendliche Mädchen keinem Greise vermählen und gingen mit Sigurðr deshalb einen lebhaften Streit ein. Als sie sich unterliegen sahen, töteten sie ihre Schwester durch Gift. Sigurðr, der im Streit gefährlich verwundet wird, will nun auch nicht länger unter den Lebenden bleiben.

1) Beowulf ed. Thorpe 55—84.
2) Sinfjötlalok. Munch, Edda 97.
3) Njálasaga cap. 166. Weinhold, Altnord. Leben 479 fgg. 495 fgg.
4) Gylfaginning 49.
5) Ŷnglingasaga cap. 27.

Er befiehlt, die Leichname aller Gefallenen auf ein Schiff zu bringen, setzt sich selbst ans Steuer und legt Alfsôl neben sich. Dann heifst er mit Schwefel und Pech das Schiff anzünden, hisst die Segel und steuert mit frischem Winde ins offene Meer hinaus. „Er wolle, sagt er, mit Pracht und wie ein berühmter König zu Ôðinn kommen.“ Als er aus den Schären hinaus ist, durchbohrt er sich mit dem Schwert und sinkt neben der geliebten Âlfsôl nieder[1]). Noch später errichtete man den Scheiterhaufen auf einem ans Land gezogenen Schiff und setzte dann die Asche in einem Grabhügel bei. Von Hother (Höðr) wird erzählt, dass er auf diese Weise den toten Gelder von Sachsenland bestatten liefs[2]). Der durchaus mythische Frotho III. (Freyr) soll diese Bestattungsart für Vornehme eingeführt haben[3]). Zuletzt blieb das Schiff unverbrannt und die Leiche wurde nur in einem solchen beerdigt. So geschah es mit dem Vîkîng nach der Harðarsaga, mit Thôrgrimr dem Vater des Priesters Snorri nach der Gîslasaga, und mit Âsmundr dem Sohne Atlis nach dem Landnâmabôk, mit Egill Ullserkr nach Hâkonar Goðasaga, mit Unni nach der Laxdælasaga und mit Geirmundr nach Îslendîngasög. I, 66[4]). In einem Hügel auf Sylt soll ein Seeheld in goldenem Schiffe begraben liegen[5]). In Schweden und Norwegen fand man Teile von Holzbauen im Innern von Hügeln, von denen man angenommen hat, dass es Schiffe oder Böte gewesen sind[6]). Endlich, als alle diese Sitten

1) Arngrim Jonas's handschriftl. Ergänzungen zur schwed. Geschichte, die nach P. A. Munch auf einer vollständigeren Handschrift von Sögubrot af nokkrum fornkonûngum beruhen, von uns angeführt nach Fryxell berättelser ur Svenska historien. Stockholm 1835 I, 87.

2) Saxo ed. P. E. Müller I, 190. Gelderum, Saxoniae regem eodem consumptum bello remigum suorum cadaveribus superjectum ac rogo navigiis exstructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit, cineres perinde ac regii corporis relliquias non solum insigni tumulo tradidit verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit.

3) Saxo ed. P. E. Müller I, 234.

4) Vergl. Myth.^{2} 790. Ettmüller, Beowulf S. 58. J. Grimm, Ueber das Verbrennen der Leichen. Abhandl. d. Berl. Akad. 1849 S. 239.

5) Müllenhoff, Sagen DII, 373.

6) Leitfaden zur nord. Altertumskunde S. 31.

abgekommen waren, ahmte man (besonders in der Landschaft Blekingen) in der Form der das Grab bedeckenden Steinsetzung Schiffe nach. Ein solches Schiffsgrab ist kürzlich (1854) auch in Pommern entdeckt [1]).

Im Gebiet der Burgunden bei Arles lag ein sehr berühmter Begräbnisort Campus Elisius, Ailis campi, altfranz. Aleschans, mhd. Alischanz, Alleschanz, genannt, der die Gabe haben sollte, die Toten vor dem Wiedererscheinen und Umgehen zu bewahren (ut quicunque inibi sepelirentur nullas in cadaveribus suis paterentur diabolicas illusiones). Hieher wurden viele Leichen weither gebracht, die meisten, indem man sie in einem Nachen in Särgen oder Fässern dem Rhonestrom überliefs. Neben den Leichnam hatte man Geld gelegt. In Arles machte der Totenschrein Halt und der Leichnam wurde feierlich bestattet. (Maxima potentum pars quae in Galliis aut circa Pyrenaeos montes aut Alpes Penninas in pugnis paganorum moriebantur, illuc sepulturam habent, et quidam in plaustris alii in curribus, nonnulli in equis, plurimi per dependulum fluentis Rhodani ad coemeterium campi Elisii deferebantur, ubi Jovianus et Comes Bertramus et Aistulfus et innumeri proceres requiescunt. Solent mortui in doliis bituminatis, ac in thecis corpora mortuorum a longinquis regionibus fluminis Rhodani dimitti cum pecunia sigillata, quae coemeterio tam sacro nomine eleemosynae confertur) [2]). In verschiedenen Legenden wird erzählt, dass der Leichnam des Heiligen auf ein Schiff gesetzt wurde, das man den Wogen frei überliefs. Es schwamm stromaufwärts. Wo es landete, wurde der Heilige begraben [3]).

Diesen weitverbreiteten Gebräuchen treten deutsche

---

1) Weinhold, Altnord. Leben 485. Holmberg, Hednatiden 203. Sjöborg, Samlinger for Nordens fornälskare III. Baltische Studien XV, 2, 49.

2) Gervasius Tilburiensis, Otia imperalia ed. Liebrecht III, XC. S. 42 fgg.

3) Vergl. z. B. die Legenden des h. Maternus bei Köln, St. Werenfrid zu Elste, St. Emeran in Bayern, St. Cuthbert in England. Liebrecht Gervasius v. Tilbury S. 149 fgg. s. Attribute der Heiligen, Hannover 1843 S. 152. Rocholz, Aargausagen S. 388.

Sagen auf das Merkwürdigste zur Seite. Walter von Meer, ein Hofmann Karls V., begegnete einem von einem schwarzen Schiffsmann geführten Schiff, das die Seele eines Erzbischofs über See zum Berge Hekla nach Island führte [1]). In Heisterbach hatte ein Bruder einst ein Gesicht, wie der vor Jahren verstorbene Kellermeister des Klosters Richwin mit Namen zu ihm trat, ihm zuwinkte und sprach: „Bruder Lambert komm lass uns zum Rheine gehen.“ Lambert lehnte dies ab, worauf Richwin an einen alten Mönch mit Namen Konrad dieselbe Aufforderung richtete, der seine Kapuze über den Kopf warf und jenem folgte. Am folgenden Morgen begann Konrad wirklich zu kränkeln und starb in wenig Tagen. Man begrub ihn in derselben Kutte, in der Lamberts Traum ihn gesehn [2]). Da die Heisterbacher Mönche nicht auf der andern Seite des Rheines begraben, sondern neben dem Kloster oder in der Kirche beigesetzt wurden, spielt der Gang zum Rheine auf eine Seelenüberfahrt über das Wasser an. — In stürmischer Nacht weckt eine Mönchsgestalt einen schlaftrunkenen Schiffer, legt ihm Fährlohn in die Hand und verlangt über den Strom gebracht zu werden. Erst steigen 6 Mönche in den Nachen, kaum aber ist er gelöst und auf der Flut, als ihn plötzlich eine Menge schwarzer und weifser Herren füllt und der Fährmann fast keinen Raum für sich behält. Mit Mühe rudert er hinüber, die Ladung steigt aus und das Fahrzeug wird von jähem Sturm zurückgeworfen an die Stelle der Abfahrt, wo schon wieder neue Reisende harren, welche den Kahn einnehmen und deren vorderster mit eiskalten Fingern dem Schif-

---

1) Tim. Bredenb. sacr. collat. VIII. cap. 12. Hieron. Drexelius, vom Richterstuhl Christi cap. 9. §. 3. Wolf, DMS. S. 505, 380. Vergl. die dänische Redensart für „fahre zur Hölle,“ gaa du dig til Häkkenfeldt = Heklufjäll. Lyngbye Færœiske quæd. 549; til Hekkenfjäldt. Thiele, Danmarks folkesagn III, 71. Niedersächsisch: nå Hekkelvelde våren. Sam. Meiger CCCIIIa. Myth.[2] 958. Alberich von Trifontaines ad. ann. 1130. (Leibnitz II, 265 fgg.) berichtet, dass isländische Hirten die Seelen Verdammter in Gestalt schwarzer Raben und anderer Vögel in den Hekla stürzen sahen.

2) Caesar. Heisterbac. dial. mirac. XI, cap. 33. Wolf, DMS. 430, 340.

fer den Fährgroschen in die Hand drückt [1]). Zu Speier verlangt ein Mönch bei Nachtzeit über den Rhein gesetzt zu werden. Als der Schiffer zurückkommt, steigen noch 5 andere Mönche in den Kahn. Als der Nachen mitten im Rhein ist, erhebt sich ein fürchterlicher Sturm, der augenblicklich klarem Himmel Platz macht, als die Reisenden am jenseitigen Ufer ausgestiegen sind. Tags darauf begegnen dieselben Mönche einem früh aus Speier reisenden Boten. Sie safsen in einem rasselnden schwarzbedeckten Wagen mit drei Rädern und einem langnasigten Fuhrmann. Mit Prasseln verlor sich der Wagen in die Lüfte, dabei vernahm man Schwerterklingen als ob ein Heer zusammenginge [2]).

Was in der zuerst angeführten Sage klar ausgesprochen ist, dass die über den Rhein, d. i. ein Gewässer im Allgemeinen, schiffenden Mönche Seelen sind, die den Körper verlassen, tritt uns in den beiden letzten Ueberlieferungen nur verhüllt und in anderer Form entgegen. Nach dem Uebergang über den die Menschenwelt vom Geisterreich trennenden Strom braust die Seele im Sturm, im wütenden Heer, das ja häufig im schwarzbedeckten Wagen fährt, dahin. Wie nun hier die aus dem Leben scheidenden Seelen nach dem Ueberschreiten des Totenflusses mit dem wilden Heer sich verbinden, setzt nach andern Sagen auch das letztere über das himmlische Gewässer, das wiederum irdisch localisiert erscheint. Ein Fährmann in Randersacker am Main hörte ein Brausen und Winseln am jenseitigen Ufer und meinte, es wolle Jemand übergesetzt sein. Er fuhr ans jenseitige Ufer. Da bestieg der wilde Jäger mit seinen Geistern die Fähre. Als das wilde Heer übergeschifft war, hörte der Fährmann eine Stimme nach dem Fahrlohn fragen, er konnte aber aus Angst kein Wort sprechen. Da

1) Neue Volksmärchen der Deutschen. Leipzig 1792, 3, 45—47.
2) Grimm, D. Sagen S. 263. No. 275.

warf das wilde Heer Feuer in die Fähre, dass die Kohlen auf dem Boden rollten[1]). Ein andermal hörte der Ueberführer zu Wipfeld am Main in Unterfranken bei Sturm und Regen ein Gewinsel am jenseitigen Flussufer und fuhr hinüber. Das wilde Heer stieg in die Fähre. Da waren grofse und kleine Geister durcheinander. Er aber hatte so grofse Furcht, dass er sie nicht zu betrachten wagte. Als sie übergefahren waren, fragte einer nach dem Fährlohn. Der Ferge schwieg. Da wurde ein *Knochen* auf den Ständer der Fähre gelegt[2]).

In derselben Weise fährt nach anderen Sagen der Tod über den Fluss[3]), sowie die Zwerge, Elbe, Heimchen, in denen wir Seelen erkannten[4]). Pĕrahta setzt in der Perchtennacht, umgeben von den weinenden Heimchen über die Saale, Spähne ihres Ackerpfluges, woran sie während der Ueberfahrt gezimmert, sind des Fergen Lohn[5]). In sehr vielen deutschen aber auch keltischen Sagen verlassen die Zwerge die Menschenwelt, indem sie unsichtbar in einer Fähre sich über den Strom setzen lassen und jeder einen Groschen als Fahrlohn in ein Gefäfs werfen, oder indem sie über eine Brücke aus dem Lande abziehen, auf der man nur ein leises Getrappel hört. J. Grimm bemerkt bereits: „Merkwürdig sind die Worte der Hüterin bei der Brücke, welche Hels Totenreich mit der Menschenwelt verbindet. Sie sagt zu Hermôðr, der lebend über diese Brücke reitet: „„unter dir

1) Panzer, Beitrag I, 176. No. 198.
2) Panzer a. a. O. I, 161. No. 189. Vergl. Zeitschr. f. D. Myth. I, 18, 2.
3) Kuhn, Märk. Sagen No. 129.
4) Vergl. oben S. 297. Ich führe noch an, dass Dietrich von Bern nach der Vorrede des Heldenbuchs von einem Zwerge in den Berg geholt wird, der zu ihm sagt: „dein Reich ist nicht mehr von dieser Welt." König Svegðir von Schweden wird von einem Zwerg zu Ôðinn in den Fels (den Wolkenfels) geladen, d. i. er stirbt. Ŷnglîngasaga c. XV. Im Walde zwischen Wohlen und Bremgarten im Aargau liegt der Herdmännlistein. In diesem hatten die Erdmännchen ihre Stuben, und bis zum heutigen Tage soll man aus eben diesem Stein die kleinen Kinder aus Wohlen holen. Rocholz, Sagen des Aargaus I, S. 288.
5) S. die Beispiele bei Kuhn, Nordd. Sagen No. 270 Anm.; Menzel, Odin 181.

einem tönt meine Brücke mehr als unter den fünf Haufen toter Männer, die gestern darüber ritten.““ Ich finde darin die gröfste Aehnlichkeit mit dem sachten Getrippel der fortziehenden Zwerge über die Brücke, mit ihrer Ueberschiffung in dem Nachen und die Verwandschaft der Seelen mit den elbischen Wesen zeigt sich auf das Deutlichste“ [1]). Wie wir schon S. 301 fgg. die Identität der Zwerge mit den Seelen des wilden Heers sahen; wie dieses beim Ueberschiffen über den himmlischen Strom einen Knochen zum Lohn giebt, oder aus seinem Zuge durch die Luft oft eine Pferdekeule herabwirft, geben die über die Aller schiffenden Zwerge dem Kuhhirten von Barneize ein totes Ross, die bei Stöcken über die Leine setzenden Zwerge einen Pferdeschinken als Fährlohn [2]). Wir kommen hiermit wiederum zu den Mâren zurück, die nach S. 44 fgg. sich auf das engste mit dem wilden Heer berühren. Nach dem Volksglauben der Grafschaft Mark steht der Teufel auf dem Hiälwiäch (Hellweg) mit einem Ruder als Fährmann, nimmt die Seelen in Empfang, die ihm seine Grofsmutter bringt, schifft sie in einem Kahne ein und führt sie über Wasser in die Hölle [3]).

Aus den vorstehenden Sitten und Sagen erhellt deutlich, dass der Glaube an eine bei verschiedenen Anlässen geschehende Fahrt der Seelen über das Wasser im germanischen Volksbewusstsein tief begründet war. Da auch die keltische [4]), hellenische, iranische und indiche Religion [5]) diese Vorstellung kennt, so ist es von vorne herein wahrscheinlich, dass dieselbe über die Zeit der Trennung hinausgeht. In den Edden findet sie sich vor, hat aber darin keine lebensvolle Stelle; sie muss dieselbe in voreddischer Zeit besessen haben. Unsere bisherigen Untersu-

1) Myth.² 794.
2) Kuhn, Nordd. Sagen No. 291. S. 260 fgg.
3) Woeste, Volksüberlieferungen S. 49.
4) Myth.² 791 fgg.
5) Weber, Indische Skizzen S. 10.

chungen machen wahrscheinlich, dass unter dem Strom an der Grenze der Totenwelt der Luftstrom oder das Himmelsgewässer zu verstehen sei. Der Glasberg oder nach anderen Märchen das goldene Schloss liegt *jenseits des grofsen Wassers*, ja wir haben noch Spuren, dass man sich das himmlische Land der Seligen als ganz von Wasser umgeben, als eine Insel dachte. In dem angelsächsischen Gespräch zwischen Adrian und Ritheus wird die Frage aufgeworfen: Sage mir, wo scheint die Sonne Nachts? „Ich sage dir an drei Orten; zuerst in des Wallfisches Eingeweide, der ist geheifsen Leviathan, und zur andern Zeit scheint sie in der Hölle, und die dritte Zeit scheint sie auf dem *Eilande*, das ist *Glid* genannt, und rasten da der heiligen Männer Seelen bis zu des Gerichtes Tag“ [1]). Dieses Wort Glið gehört zu einem verlorenen Verbum GLËDE, glist, glið, GLÄD, GLAEDON, GLËDEN, das glänzen, frohsein bedeutete und von dessen Präteritalstamm ags. gläð, gläd, glänzend, mild, sowie das nordische Wort glaðr, glöð, glatt, glänzend, froh, ahd. klatt, nhd. glatt, schlüpfrig gehört. In der Bedeutung des Namens sehen wir somit das Seeleneiland Glið auf das Innigste mit dem Glasberg sich berühren. Es findet sich für dasselbe aber noch weiterer Halt in der altgermanischen Poesie.

Es begegnet nämlich eine angelsächsische Redensart ær sun go to glade, nach J. Grimm Myth.[2] 702 die

1) Ettmüller, Ags. Lesebuch S. 39: A. Saga me, hwær scine seô sunne on niht? R. Ic þe secge: on þrim stôvum; ærest on þäs hvales innôðe, þe is cweden Lewiathan, and on ôðre tid heô skíneð on helle, and þâ þridda tid heô scind on þâm eâlonde, þät is Glið nemned and þær restað hâligra manna sâvla ôð dômes däg. Ueberraschend stimmt hiermit eine Stelle des Mimnermos (bei Strabo I, 2) überein, wo gesagt wird, dass auf dem östlichen Eilande Aia des schnellen Hêlios Strahlenkrone in goldener Kammer verborgen liege:

Αἰήταο πόλιν, τόθι τὠκέος ἠελίοιο
ἀκτῖνες χρυσέῳ κείαται ἐν θαλάμῳ
Ὠκεανοῦ παρὰ χείλεσ', ἵν' ᾤχετο θεῖος Ἰήσων.

Dieses Eiland Aia ist wie Glið nichts anderes als die Totenwelt, sein Herscher Aiêtês wird durch die verschiedensten Ueberlieferungen als Sohn oder Gemahl der Hekatê bezeugt. S. H. D. Müller Ares. Braunschweig 1848 S. 15.

Sonne ist zu Glanze eingegangen, altn. heifst sôlarglaði Sonnenfreude oder Sonnenglanz der Sonnenuntergang, in Westgötland gilt noch „solen gladas, sôlen glaas, d. i. die Sonne freut sich oder glänzt, soleglanding, sôleglädgen Sonnenglanz, Sonnenfreude vom Sonnenuntergang." Grimm legt diese Reden aus: „die untergehende Sonne strahlt in erhöhtem Glanze, sie geht zu ihrer Wonne ein." Wir werden weiterhin bestätigt sehen, dass sie am Abend in die Heimat des eigentlichen Lichtes, in das Glanzland *Glið*, das von glaðr, gläde u. s. w. nur ablautend verschieden ist, den Glasberg, Engelland einkehrt. Von demselben Worte Glaðr ist nun auch eine eddische Benennung des nordischen Götterhimmels Glaðsheimr Glanzheim, Wonneland abgeleitet. Hier steht Ôðins Goldburg Vallhöll. Es wäre sehr wol möglich, dass Glaðsheimr in älterer Zeit ein Synonymum von Gimli war und wie dieses s. oben S. 335 Anm. 3 auf Ôðins Wohnsitz übertragen wurde. Wie dem auch sei, so viel ist deutlich, dass die Worte unserer Kinderreime „dein Kähnchen[1]) schwimmt" auf der Vorstellung beruhen, dass der Käfer, wie die Mâr den himmlischen Totenstrom zu überschreiten habe.

1) Fassen wir den Totenfluss als den Luftstrom oder das himmlische Gewässer insgesammt, so leidet die Bedeutung des Nachens als einzelne Wolke wol keinen Zweifel. Kuhn hat bereits bewiesen, dass schon in den Vêden die Wolken nâvyaḥ d. h. die Schiffe des himmlischen Oceans genannt werden. und dass den Griechen die Quellnymphe Ναΐας, Νηϊάς = nâvyâ ursprünglich als die schiffende Wolkengöttin galt. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 536 und im Mythus der Athênê bedeutet das Schiff die Wolke, s. Lauer, System S. 157. 357. Im germanischen Norden heifst die Wolke ebenso vindflot Windschiff. Alvism. 19. Der Hamburger Pöbel nennt eine dicke Regenwolke: ên schip vull sûre appeln. Ganz entsprechend bezeichnet das rheinische Landvolk im Gebirge einen heftigen Platzregen mit den Worten: „das Schiff schwabbelt (schwankt), oder das Schiff ist nicht dicht, nicht geharzt." Von alten wetterkundigen Leuten wird in allen Gegenden des Niederrheins noch ein schiffgestaltetes Wolkengebilde, das bei sonst heiterem Wetter Abends sichtbar wird, eifrig beobachtet und aus seiner Richtung von Süden nach Norden oder von Westen nach Osten auf die Witterung der folgenden Tage geschlossen. Erscheint es nach anhaltender Dürre, so begrüfst man es mit froher Regenhoffnung. Das Volk nennt dieses Wolkengebilde das „Regenschiff" oder „Muttergottesschiff." Montanus, Die deutschen Volksfeste u. s. w. S. 37. 38.

Diese Betrachtung wird durch die Bemerkung bestätigt, dass die Insecten und insbesondere die Käfer Gestalten sind, in denen Mâren, Elbe oder Seelen erscheinen. Die Libelle in Deutschland gleich dem Goldkäfer Gottespferd genannt, heifst auf Runoe bei den Inselschweden gradezu horsho-måra Pferdemâr. Russwurm, Eibofolke II, 283. Die Eintagsfliege wird ebendaselbst trullfjälda Hexenschmetterling und ein ganz ähnliches Insect alpa Alb genannt. In Betzingen bei Tübingen schlief eine Magd so fest, dass sie durch alles Rütteln und Schütteln nicht geweckt werden konnte. Nach Verlauf mehrerer Stunden kam ein Käfer geflogen, kroch der Schlafenden in den Mund und sie erwachte. Sie war also Mâre [1]. Geldmachende Kobolde erscheinen in Gestalt eines Käfers oder einer Hummel [2]. Die Verwandschaft des Käfers mit den Elben und Mâren spricht sich auch noch in der mehrfach vorkommenden Sage aus, dass Käfer verwünschte Prinzen d. i. Elbe sind, wie die weifsen verwünschten Frauen den Elbinnen gleichstehen [3]. Wie der

O. Schade tat überzeugend dar, dass man Holda mit den Seelen in der Wolke schiffend sich vorstellte. Ursulasage S. 69 fgg. Johannes Praetorius erzählt (in dem seltenen Buch: „Sacra filamenta Divae virginis, oder Naumburgische plumerantfarbene Seidenfaden. Halle MDCLV) bei Naumburg habe es am Gründonnerstag hochblaue Seide geregnet. Mehrere Aecker seien davon erfüllt gewesen. Das Volk glaubte, Maria habe diese Fäden gesponnen. Andere wollten wissen, viele Schiffe, die mit diesem Seidengarn befrachtet gewesen, seien kürzlich untergegangen und die Sonne habe dasselbe an sich gezogen. Noch Andere erzählten, ein ganzes Schiff sei in die Wolken gezogen und segelte darin wie im Meer. Ein Bürgersohn zog sein Messer zum Essen hervor und liefs es über Bord fallen. Es fiel in seines Vaters Schweinetrog, wo er es zu seinem Erstaunen nach einigen Jahren bei seiner Heimkehr fand. Es scheint, dass hier verschiedene zusammengehörige Sagen auseinandergerissen sind. Holda, die die Sommerfäden spinnt, ist die Besitzerin des Wolkenschiffes. Der letzte Teil der Sage wird schon im dreizehnten Jahrhundert von Gervasius von Tilbury in den Otia imperialia cap. XIII de mari, ed. Liebrecht S. 2 erzählt. Er fügt seinem Bericht die Aeufserung hinzu: „Quis ergo, ex publicato hujus facti testimonio mare super nostram habitationem in aëre vel super aërem positum dubitabit?

1) Meier, Schwäbische Sagen S. 183. No. 201.

2) Sommer, Sagen aus Sachsen und Thüringen S. 34. No. 31. S. 33. No. 30.

3) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 267. Kuhn, Nordd. Sagen S. 347 fgg. Bemerkenswert führten Dienstmänner der Pfalzgrafen von

Schwan (Ente) den Schlüssel zum Glasberg oder goldenen Schloss zu finden weifs, s. oben S. 345, findet der *Käfer* den Schlüssel zum *kinderbergenden* (Wolken-) *Fels*.

Es wird nämlich erzählt, dass ein armer Knabe von einem grauen Männchen eine Schachtel erhält, worin ein Käfer sich befindet. Durch einen geheimnisvollen Pfeifer werden nun viele Kinder in einen Berg gelockt und darin verschlossen. Hansl öffnet seine Schachtel, der Käfer wühlt aus der Erde einen Schlüssel heraus, womit eine Tür im Berge sich auftut, die *hinter dem Berge* zu einem *lichten Wonneland* mit dem *goldenen Schlosse* führt, zu welchem der Käfer wiederum den Schlüssel aufsucht und findet. Der Käfer war ein verwünschter König[1]). In der ehemaligen Geltung der Insecten als Mâren, Elben liegt vielleicht der Grund davon, dass man noch spät im Mittelalter dieselben als vernünftige Wesen behandelte[2]).

Der in den Reimen vom Maikäfer und Marienkäfer beobachtete Gedankenzusammenhang wird somit von allen Seiten bestätigt. Zu erwähnen wäre noch ein schwedisches Kinderspiel. Man fragt das Kind: „har du sètt herrans höns?“ hast du die Marienkäfer gesehn? Lautet die

---

Tübingen den ständigen Beinamen Sunnenchalp. S. Uhland bei Pfeiffer, Germania I, 310.

1) Zingerle, KHM. aus Süddeutschland 1854 S. 179 fgg. Ich vermute fast, dass dieser auch in der Sage von Hameln und sonst s. oben S. 257. Wolf, Beiträge I, 171 vorkommende Pfeifer, der das Sturmlied des wilden Heers singende Wôdan ist vergl. oben S. 44; 174; 290 der die Seelen in den Wolkenberg lockt.

2) Im Jahre 1479 wurden die Insecten in der Diöcese des Bischofs von Lausanne vom Stadtschreiber Frickart zu Bern vor Gericht geladen und ihnen in der Person des kürzlich verstorbenen Advocaten Perrodet, eines berühmten Rabulisten, ein öffentlicher Sachwalter bestellt. Als die Beklagten nicht erschienen, wurden sie in contumaciam verurteilt, bei Strafe der Excommunication das Land zu räumen. S. Histor. literar. Reise d. d. abendl. Helvetien. Leipzig 1782 II, 131. 132. Die in Folge des angestellte Beschwörung ist mitgeteilt: Zeitschr. f. D. Myth. IV, 119. Ebenso verurteilten die Officialen von Troyes am 9ten des Heumonats 1516 auf die Klage der Bauern von Villeneuve die Raupen, in 6 Tagen fortzuziehen, widrigenfalls sie verflucht und excommuniciert werden sollten. S. Vulpius, Curiositäten I, 391. Die Urner Geistlichkeit wandte sich 1492 gegen die Engerlinge an den Constanzer Bischof und 1557 wurde ein Process gegen die grünen Fliegen und Stechbremsen anhängig gemacht.

Antwort verneinend, so hebt man das Kind an den Ohren in die Höhe[1]). Es soll die Käfer also in der Höhe suchen.

Unsere Käferlieder müssen sehr alt sein. Mehrere von ihnen werden gesungen, während man den Maikäfer an einem Faden hin- und herflattern lässt. Der gleiche Gebrauch hatte in England beim Schmetterling statt. Strutt veröffentlicht aus einem Manuscript des 14ten Jahrh. (Royal library No. II, 6. VII.) das Bild eines Knaben, der einen Schmetterling an einem Faden gefangen hält und auffliegen macht[2]). Mit dem Goldkäfer übte schon die hellenische Jugend denselben Brauch. Aristophanes sagt:

ἀλλ' ἀποχάλα τὴν φροντίδ' εἰς τὸν ἀέρα
λινόδετον ὥσπερ μηλολόνθην τοῦ ποδός[3]).

Wir kehren nunmehr zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung, zu Engelland zurück. Durch die Käferlieder ist dasselbe als ein himmlisches, vom Gewässer umflossenes Seelenreich bestätigt. Als solches wird es auch wol in dem schwäbischen Kinderreim zu fassen sein:

---

1) Arvidson, Svenska fornsångor III, 494.

2) Sports and pastimes I, S. 389. In Holland liefs man auf gleiche Weise Sperlinge am Bande flattern. In Jacobi Catzii „Sinnebeelden nu gebruykt tot leere der zeden. Amsterodami MDXX“ findet sich p. II, S. 106 ein Abschnitt „Kinderspel geduyt tot Sinnebeelden ende leere der zeden. ex nugis sera;“ woneben auf einer Tafel allerlei Kinderspiele abgebildet sind. Ein Knabe hat einem Sperling ein Band um das Bein gebunden und lässt ihn fliegen, ein anderer lockt einen davongeflogenen Vogel wieder herbei. Dabei steht der Text (S. 106. 110):

Den jongen, die daer spelen gaet
en houdt een musken by een draet,
wanneer de musch te hooghe schiet
roept over luyt hey: hoogher niet!
en schoon de musch haer stelt ter weer
hy rucktse met den draet ter neer.
Als is de musch los van den bant
sy keert weer nae de jongens hant,
en dit al om een weynich aes,
veel menschen zyn soo dom en dwaes,
dat's om een schotel moes of kruyt,
haer vryheyt geven als ten buyt.

Ueber dieselbe Sitte den Spatz an der Schnur fliegen zu lassen im Elsass und der Schweiz s. Rocholz, Alemann. Kinderlied II, S. 464.

3) Nubes 762.

Fahr ûfe, fahr abe,
fahr Engelland zu.
(drei Gulde, drei Batze,
gibt au e Paar Schuh)[1]).

Dagegen ist in der Variante des oben S. 328 fgg. erläuterten Liedes: „Wie well met no England gon? England es gefslote, de fslötel es gebroke. Dor fâre wei hen, dor brektdat schepp, dor legge wei allegaar[2]),“ die Erwähnung des Schiffs offenbar durch misverständliche Auffassung von Engelland als Grofsbritannien hervorgerufen. Eher könnte die Lesart „Engeland isch zugeschlosse, un die brick isch abgebroche“[3]) echt und hier von der Totenbrücke die Rede sein, welche s. oben S. 364 die abziehenden Zwerge überschreiten.

Wie Holda s. oben S. 263 fgg. und Gêrdrût S. 319 sowol die Toten bei sich aufnehmen, als auch die Seelen zur Geburt auf die Erde senden, wie der Schwan sowol Seele selbst ist, als auch Seelen in das menschliche Leben und aus demselben geleitet s. oben S. 342 fgg., wie der Hund des wilden Jägers Seele, Seelengeleiter und Wechselbalg zugleich war s. o. S. 300 fgg., gradeso kommen auf demselben Wege, den wir in diesem Abschnitt Seelen und Mâren nach Engelland nehmen sahen, über das himmlische Gewässer nämlich, nach niederländischem Glauben die Kinderseelen. In Belgien fragen die Kinder: Môder wannêr kôpen wy ên kindje? „Het *schip* zal weldra komen, dan zult gy ên zusterken hebben“[4]).

Wir wiesen vorhin Verwandschaft der Insecten mit den Seelen und Elben nach. In Salzburg sagt man für: „du hast damals noch nicht gelebt,“ *„du bist noch mit den Mücken herumgeflogen[5]).“* Beim Beginn des Som-

1) Meier, Schwäb. Kinderlieder S. 589. No. 220.
2) Kleve. Firm. I, 379.
3) Mittelsaar. Firm. II, 556.
4) Wolf, Beiträge I, 164. Wolfs Papiere.
5) Mündl. d. J. V. Zingerle.

mers kommen nun die Mücken und Fliegen aus dem Elbenreiche zu *Schiffe* angefahren.

Matthê oder Barthlimê
Bringt *es Schiff* voll Fleugen und Flöh.

In Aargau geht von der Mücke folgendes Rätsel:

Es tritt e schnepf i's schiff
und gît dem speck e spick,
und isch es nit e schick
ass der schnepf îs schiff tritt
und dem speck en spick gît?" [1])

Aus den dargelegten Anschauungen erklärt sich vielleicht eine Strophe in dem berühmten Liede Sonartorrek, dass der Skâlde Egill Skallagrimssonr (er lebte 902—980) auf seinen ertrunkenen Sohn sang:

Byrr er býskips î bæ kominn
kvanar son kynnis leita [2]).

Hier wird der Himmel oder die Luft als Sitz der Seligen, „die Wohnung des Schiffes der Bienen genannt."

4) In Bezug auf ihre mythische Bedeutung berühren sich die Käfer auf das engste mit den Schmetterlingen. Wie im Norden die coccinella Marihoene, heifst der Schmetterling in mehreren norvegischen Landschaften gleichfalls Marihoena, in Sœndmœrstift Marihane, in Guldbrandsdalen Murihoene [3]). Die Irrwische, welche bald für Seelen ungetaufter Kinder, bald für Geister betrügerischer Landmesser gelten, heifsen nd. Tükbolde, Tukkebolde, und ebenso der Schmetterling hd. Ziebold, umgekehrt führt der Schmetterling die Namen Zünsler und Landmesser [4]). Hexen d. i. Elbe s. o. S. 54 heifsen Milchdiebe, der Schmetterling Molkentöver-

1) Rocholz, Zeitschr. f. D. Myth. I, 137, 14. Alemannisches Kinderlied I, 227, 19.

2) Egilssaga ed. Havn. 634. Sonartorrek 17. In des Bienenschiffs Bau stieg der Bube, der Sohn meiner Gattin sein Geschlecht (die Kundschaft, Verwandschaft) zu besuchen.

3) Ivar Aasen ordbog over det Norske folkesprog S. 300.

4) Myth.[2] 868.

sche[1]) auch sloven. werden Hexe und Schmetterling durch dasselbe Wort „vêša“ bezeichnet. Die Elben, guten Holden haben die Gestalt von Schmetterlingen, Raupen, Hummeln oder Queppen. Schon eine ahd. Glosse[2]) übersetzt die verwandte Heuschrecke in Alp: brucus, locusta quae nondum volavit, quam vulgo albam vocant; auch der Teufel erscheint als Schmetterling. In oberdeutschen Mundarten sind Schretel, Mâren und Schmetterlinge mit denselben Namen: „Schrättcli und Toggeli“ belegt. Im Luzerner Dialect bedeutet Toggeli Alpdrücken und Schmetterling zugleich[3]). Ein Zwerg in einer aargauischen Sage kommt wie ein Schmetterling daher[4]); und die Pest, der Tod erscheint ebenfalls als Schmetterling[5]).

Hienach ist es gewiss, dass auch der Schmetterling als Seele = Alb = Mâr gedacht wurde. Als solches Wesen muss er auch im himmlischen Elbenlande bei (Holda und) den Kinderseelen seinen Sitz gehabt haben. Hören wir die folgenden Zeugnisse.

Der Schmetterling heifst in mehreren, vorzüglich oberdeutschen Landschaften Miller. Ebenso ist in Sommersetshire „a certain kind of large white moth“ genannt[6]), in anderen englischen Provinzen bedeutet miller eine Fliege. Heinsius führt Mühler als Namen der Schmetterlinge auf[7]).

---

1) Myth.^{2} 1026.

2) Graff I, 248. Notker übersetzt ps. 104 (Hattemer II, 380) die Worte: Dixit et venit locusta et bruchns, cujus non erat numerus: „Sô gebôt er aber unde dô cham mâtoscregh, cham sîn sunchever (Sonnenkäfer) der ende ne was.

3) S. Rocholz, Sagen des Aargaus I, S. 346.

4) Rocholz a. a. O. I, 277. No. 191.

5) Woeste, Volksüberlieferungen S. 44.

6) Notes and queries 1851 III, 133. Vergl. Thomas Wright, Dictionary of obsolete and provincial English. London 1857 S. 673.

7) Volkstümliches Wörterb. d. D. Sprache III, 476. Das Wort Miller entspriefst aus malau (molo), skr. mṛ, mar zermalmen und ist verwandt mit mĕlo (farina), goth. malma, altn. málmr, ags. mealm, alts. mĕlm, nhd. mulm, mull und müll, ahd. molta (pulvis), goth. miliþ (mel), ahd. milta (liberalitas), Mord, Marder (melis, martes), lat. mors, griech. μόρος, μορτός, ἄμ-(β)ροτος. Vergl. Gramm. II, 54. No. 560. Buttmann, Philol. I, 131 fgg. Bopp, Gloss. Sanscr. 269. Von dieser Wurzel leitet sich goth. malo (Motte), altn. mölr (Motte), ahd. miliwa (Milbe), d. i. das zermalmende, alles zerfres-

In Baiern ist Mile-male, in Hessen Miller-Maler ein Kinderwort für Schmetterling. Es ist natürlich, dass das Volk sobald es den Namen des Schmetterlings Miller nicht mehr versteht, denselben in Müller (molitor) umdeutet. In der Wetterau reden die Kinder den Schmetterling mit folgenden Worten an:

Miller, miller, mâler,
geab mr'n sack voll dâler,
geabb mr'n dâler ean die haa(n)d,
se fârn aich meatt nooch *Engellaa(n)d*[1]).

Ist der Käfer hienach im himmlischen Lande der Engel zu Hause, so zeigt sich seine Verbindung mit den Kinderseelen in folgendem Spruch:

Müller, Müller, Maler,
Hat en Sack voll Daler,
Müller, Müller (Metzendieb),
Hat die kleinen Kinder lieb[2]).

Der Schmetterling wird sogar aufgefordert, eine Kinderseele für die gebärende Mutter zu kaufen (vergl. o. S. 370 „wannêr kôpen wy ên kindje?“). Das alte Lied, welches diese Aufforderung enthielt, ist uns nur in mehren stufenweise modernisierenden Umdichtungen bewahrt:

1.

Müller, Müller, Maler,
Die Jungens kosten 'n Taler,

---

sende Insect. Denselben Sinn gewährt obiges Miller, Mühler. Müllenhoff sucht Nordalbing. Stud. I, 223—226 das Dasein eines Zwerges Milo zu erweisen, dessen Name denselben Stamm enthält. In Berlin heifst Miller oder Müller eine weifsliche Art Maikäfer, welche bei den Kindern im Frühling in besonders hohem Preise und vorzüglicher Geltung steht. Nach Heinsius ist der Müllerkäfer ein dem Maikäfer sehr ähnlicher, aber fast noch einmal so grofser und gefleckter Käfer, welcher im Juli zum Vorschein kommt und auch die Namen „gemarmelter Maikäfer, Tannenkäfer, Donnerkäfer“ führt. Diese Tiere sind wol nach der Farbe benannt.

1) Friedberg. Firm. II, 101. Zeitschr. f. D. Myth. I, 475, daraus Simrock KB.[2] 142, 560.

2) Sachsen mündl. d. Dr. Hildebrand in Leipzig. — Varr. Hildburghausen d. Lehrer Anding: Du hast die alten Weiber lieb. — Weimar d. Reinh. Köhler: Hat die hübschen Mädchen lieb. — Hildburghausen d. Lehrer Anding: Hast de jonge maige lieb.

Die Mädchen kosten 'n Taubendreck,
Die wirft man mit der Schaufel weg [1]).

2.

Müller, müller, maler,
de därens kost'n daler,
de jungens kost'n dûbendreck,
de fägt wi mit'n bessen weg [2]).

3.

Müller, müller, maler,
de därens kost'n daler,
de jungens up dat hottepärd,
de sind wol dûsend daler wärt [3]).

4.

Möller, möller, moaler,
de mäkens kriehn in doaler,
de jungens kriehn in reiterpêrd,
dat ist wol dausend doaler wert [4]).

5.

Miller, miller, maler,
s' Bärwel um e daler,
s' Lissel um e schissellumbe,
s' Gredel um dreihundert gulde [5]).

Die angeführten Lieder gehen jetzt schon meistenteils auf den Müller, No. 5 aber wird im Elsass noch immer dann, und nur dann gesungen, wenn man des Schmetterlings ansichtig wird. Es kann daher kein Zweifel sein,

1) Pommerellen mündlich. Vergl. Simrock, Kinderb.² 51, 183: „Die schuppt man mit den Beinen weg." Vergl. Simrock a. a. O. S. 33, 139.

2) Oldenburg Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben S. 88; Priegnitz Firm. I, 101. Elberfeld Firm. I, 426.

3) Thöle und Strakerjan a. a. O. 88. 99.

4) Neudamm bei Küstrin. Firm. I, 122, daraus Simrock KB.² 51, 184. Varr. Priegnitz d. H. Deichen: „das ist nicht 6 Pfennige wert." — Adamsdorf bei Soldin: „de jungens kriehn 'n duwendreck, schmiern sich mûl un näs dâmet."

5) Stöber, Elsäss. Volksbüchlein 43, 85. Daraus Simrock KB.¹ 119, 315. Firm. II, 524.

dass auch die andern Recensionen ursprünglich bei gleicher Gelegenheit dienten und damit ergiebt sich die Richtigkeit des von uns behaupteten Sinnes [1]). Engelland birgt also die Kinderseelen. In No. 7 des Spiels von Frau Rôse s. oben S. 278 fragt der Käufer der Kinderseelen: „Wie heifst der König von *Engelland?*“ Offenbar will er von diesem die Seelen verlangen; Frau Rôse, Gôde, Holda soll damit als Herrscherin des Engellandes bezeichnet werden.

5) Ein holsteinischer Segensspruch beim Regen lautet:

Rägen, rägen, rûsch,
de könig fârt to bûsch;
„lât den rägen œwergân,
lât de Sünn wedderkâmn!“
Sünn, Sünn kumm wedder
mit dîn golden fedder,
mit dîn golden strâlen (var. lect.: schâl)
beschîn uns alltomâlen (var. lect.: mâl),
beschîn dat ganze *Engelland*,
dâr hangt de klokken an de wand,
wo Maria bawen sitt,
mit dat lütje kind in'n schôt,
hält en stûten botterbrod [2]).

Auf den Færœer hat sich dasselbe Lied erhalten:

Maria gongur til stettar,
kembur sitt hâr og flettar,
bâð hon gud at regnið skuldi latta,
„latti regn og skîni sôl.“
Kirkjan î Skânoy
hon skînur sum sôl og mâni,

1) In Sommersetshire ist das alte Lied noch mehr verunstaltet. Die Kinder singen beim Anblick des Schmetterlings:

Millery, millery dousty poll
how many sacks hast thou stole?

Nach diesen Worten wird die Motte getötet. Notes and queries III. 1851. S. 133.

2) Müllenhoff, Sagen S. 517, 33. Daraus Simrock KB². 133, 514.

allir guds einglar î himmarîki
vilja firi henni klâra.
klæd teg vel og legg teg til;
torni, tâ ið Jesus vil;
summir halda eystur,
summir halda vestur,
men eg haldi middags tîma.
Mariusonurin blîði
læti nù sôlina skîna!
upp lŷsi mjörki âf tindi
aftur komi sòlskin við ongum vindi [1]).

Den niederdeutschen Segen hat schon Müllenhoff besprochen [2]). Das Lied leitet mit einer epischen Formel ein. Der Regen rauschte; da der König, ein Gott (Wôdan oder Thunar) zu Walde fuhr (dieser Busch ist die Wolke s. o. S. 354). Der Gott selbst beschwört den Regen: „Mag der Regen übergeh'n, mag die Sonne wiederkommen.“

Nun folgt die Anrufung von Seiten der Menschen: „Komm wieder, o Sonne mit deinen beiden Töchtern Goldfeder und Goldstrahl, bescheine uns allzumal, durchleuchte den ganzen Himmelsraum, das Land der Engel, wo eine holde Frau mit dem Kinde auf dem Arme, Holda (mit den Kinderseelen?) sitzt [3]).“

---

1) Antiquarisk tidskrift 1849—51 S. 314, 13. Maria geht zur Stätte, kämmt und flicht ihr Haar. Sie bat Gott, dass das Regnen aufhören sollte. „Höre auf Regen und scheine Sonne!“ Die Kirche auf Skâney glänzt wie Sonne und Mond, *alle Gottes Engel* werden vor ihr (der Kirche, ante templum) leuchten. Kleide dich wol und tu dich an, trocken wirds, wenn Jesus es will. Einige (Gebete) schallen um die Morgenzeit, andere schallen um die Abendzeit, aber ich schalle in der Mittagsstunde. Milder Mariensohn lass die Sonne nun scheinen, fort nimm den Nebel vom Berggipfel. Statt dessen komme Sonnenschein ohne Wind.

2) Nordalbing Stud. IV, 211.

3) Nach Fornaldarsög. II, 7 (vergl. Petersen, Nordisk mythologi 73, s. oben S. 39) hatten Tag und Sonne (Dagr ok Sôl) eine Tochter Schwanhild Goldfeder (Svanhilldr Gullfjöðr), welche sich somit als Hypostase des Sonnenstrahls kundgiebt. Daraus wird wahrscheinlich, dass in unserm Segen „die goldne Feder“ ein aufgelöster Eigenname ist. Der epische Parallelismus erfordert, dass dann auch „mit deinen goldnen Stralen“ auf eine Goldstrala, Goldpfeil, Goldstrahl zurückweist, für die Müllenhoff eine ältere Goldskima, Goldbërahta vermutet, das er aus den Worten „mit dîn golden schâl“ entnimmt.

Ergebnisreicher ist die færœische Fassung. In ihren ersten Zeilen stimmt sie ganz mit der deutschen überein, nur dass Maria (Freyja), die hier gleich den weifsen Frauen ihr Goldhaar strählend dargestellt wird, nicht ein Gott, das Aufhören des Regens veranlasst, und die Sonne wieder heraufführt. Wieder wird das strahlende Tagesgestein seinen Glanz verbreiten. Dies wird dadurch bewirkt, dass Gottes Engel vor der Kirche auf der Lichtinsel (?)[1], die wie Sonne und Mond leuchtet, ihr Licht ausstrahlen.

Diese Kirche (auf der Lichtinsel), die wie Sonne und Mond strahlend im glänzenden Himmelsraum steht, vor der alle Engel ihr Licht ausstrahlen, ist der Palast Gimill, der glänzender als die Sonne ist (allra er fegrstr ok bjartari en sôlin)[2], von Golde strahlender (sôlu fegri, gulli betri)[3], und in welchem die Lichtâlfen wohnen, die glänzender von Angesicht sind als die Sonne (s. oben S. 322 fgg.)[4].

Sind die Liôsâlfar strahlender als die Sonne, ist das Licht in Gimill heller als der Schein des Tagesgestirns, und hat die Sonne, wie wir bei der Betrachtung von Glið wahrzunehmen glaubten, an diesem Ort ihre Heimat, so liegt der Schluss nahe, dass sie erst von dem Lichte aus Liôsâlfaheimr = Gimill = Viðblâinn ihren Glanz empfängt.

---

1) Skânoy, Skâney ist die allgemein nordische Benennung von Schonen. Es ist aber klar, dass dieses hier nicht gemeint sein kann, da von einem himmlischen Ort die Rede ist. Ich vermute daher, dass dieses Skâney volksetymologische Umdeutung von Skiney Glanzinsel ist (vergleiche das Eiland Glið). Man könnte selbst die volksetymologische Umbildung abweisen, und die Form Skâney unmittelbar in der Bedeutung von Lichtinsel zu rechtfertigen versuchen. Neben altn. skin (splendor) bestand wahrscheinlich in älterer Zeit ein in unsern Denkmälern verlorenes skein (lux, splendor), wie ags. scân in der Tat vorkommt. Da nun altn. ei = goth. ai mitunter in â übergeht, zwar meistens vor h und v, aber doch auch in vielen andern Beispielen (s. Gram. I.[3] 458) so könnte Skâney auf ein älteres Skeiney zurückgehen. Oder enthielte, da altn. â in anderen Fällen aus goth. au erwächst (s. oben S. 178, Anm. 2), unser Skâney das Wort goth. skauns, ags. scêne, scŷne, sciône, ahd. alts. scôni, schwed. skön, dän. skjön, nhd. schön, so dass darin die Bedeutung „pulchra, formosa, splendida insula" läge? Vergl. ags. scir-hâme clara patria, ahd. scaonisanc melodia.

2) Gylfaginning 17.

3) Völuspâ 62 in Gylfag. 17.

4) Vgl. ags. âlfscîne schön wie die Elbe, u. Grimm, Ir. Elfenm. S. LXVIII.

Bestätigt wird diese Annahme durch die altnordische Benennung der Sonne **âlfröðull** Alfenstrahl, d. i. Ausfluss des Lichtes in Âlfaheimr. Dieser Ausdruck **âlfröðull** begegnet bereits in den ältesten Liedern der poetischen Edda [1]). Er stimmt genau mit dem deutschen Aberglauben überein, dass die **Sterne Augen** der Engel d. i. der Lichtelbe sind [2]). Jeder Stern hat seinen Alb (Engel), der ihm die Stätte weist, wo er hingehen soll [3]). Elbe, die Seelen alter Jungfern, schneiden aus abgenutzten Sonnen die Sterne zu [4]). So oft ein Kind stirbt, macht Gott einen neuen Stern und giebt ihm den zum spielen [5]). Die Sterne sind also Wirkungen der **Elbe**, diese schauen aus den Gestirnen heraus, lassen durch dieselben ihr Licht leuchten. Was von den übrigen Gestirnen gilt, hat auch bei der Sonne statt. Der Aufgang der Sonne ist das Nahen lichter Elbe, man hört ihre Flügel rauschen [6]). Zwerge haben die Sonne geschmiedet, Zwerge tragen sie oder führen sie am Himmel herauf [7]). Eine eddische Umschreibung der Sonne ist **eyglò** Augenglanz [8]) und wiederum werden die Augen in der altnordischen Poesie durch **Sonne** (sôl), **Stern** (tûngl), **glêr** (Glanz, Glas), **Licht** (liôs), der Augenbrauen, Wimpern, der Augenlider oder der Stirn (brâ eða brûna, hvarma eða ennis) umschrieben [9]). In einer

1) Vafþrûðnism. 47; Skírnisför 47, später Hrafnagaldr Ôðins 26. Skâldskaparm. c. 75.

2) Myth.[1] LXXX, 384. Myth.[2] 665.

3) Myth.[2] 684. Renner 10984.

4) Müllenhoff, Sagen S. 359, 182. Nordalbing. Stud. IV, 202.

5) Rocholz, Alemannisches Kinderlied II, 345, 268.

6) þâ côm engla swêg, dyne on dägrêd. Caedm. 289, 26. Vergl. J. Grimm, Andreas und Elene XXX.

7) Heiti der Sonne ist: erfiði eða byrði dvergauma. Skâldskaparm. cap. 23. SnE. I, 314.

8) Alvîsm. 17. Eyglô (zusammengesetzt aus ey = eyg Auge, s. Sæmundaredda Havn. I, 473, und glôi m. f. oder glôa indecl. glänzend) d. i. oculis corusca. vgl. fagrglôa Alvísm. 5. Nach dem Svefneyer papiercod. Eggert Ôlafsons u. Fragm. Arnamagn. 748 heifst die Sonne **Eyglôa** SnE. II, 460. Wiederum ist Völuspa 15 ein Zwerg **Glôi** (in der Snorraedda Glôinn) genannt. — Als Auge der Lichtâlfen oder der Götter s. oben S. 143 **schaut** die Sonne die Wesen *in allen Welten*. „Sôl, er sjâ alda synir heimi hverjum î.“ Alvísm. a. a. O.

9) Skâldskaparm. cap. 69. SnE. I, 538.

Strophe des Skâlden Einarr Skulasonr wird das Auge Himmelsgestirn (himintûngl) des Schädels genannt [1]).

Fassen wir nunmehr noch einmal das Pressburger Regenlied s. oben S. 255 ins Auge, das wir hier der Bequemlichkeit wegen wiederholen. Bei trübem oder veränderlichem Wetter z. B. im April, wenn die Sonne sich bald verbirgt, bald wieder hervorkommt, singen die Kinder im Kreise herumtanzend:

Liabi frau machs türl auf,
lâfs die liabi sunn herauf.
lâfs in reg'n drîna,
lâfs in schnê verbrîna.
d'engeln sitzen *hintern brunn*,
wart'n auf die liabi sunn.

Kommt die Sonne hervor, so fallen die umtanzenden Kinder auf die Knie:

Sunn, sunn kummt
d'engarln fall'n in'n brunn.

Hinter dem himmlischen Brunnen, dem Wolkengewässer, hat Frau Holda Sonnenschein, Regen und Schnee verborgen. Ist die Sonne nicht draufsen, ruht sie im verschlossenen Hause der Göttin, so ruhen auch die Elbe hinter dem Wolkengewässer, öffnet Holda die Tür, schiebt sie die Wolken auseinander und lässt die Sonne heraus, so treten auch die Elbe in die vordere Wolkenschicht vor und erhellen sie mit ihrem Glanze, sie sind es, die das Sonnenlicht, die Sonnenstrahlen bewirken. Wörtlich mit dieser Vorstellung stimmt die færœische überein, wenn die Sonne scheint, so leuchten die Engel (Liosâlfar) vor dem Palast auf der Lichtinsel, der Kirche in Skâney [2]). Gleich

1) Orms Eddubrot. SnE. Arn. II, 499. Auch bei den Griechen nennt Diogenes Laertios VIII, 29 die Augen *Ἡλίου πύλαι*. Vergl. Lauer, System 248.

2) Diese Kirche scheint auch in einem deutschen Märchen aufzutauchen, das auffallende Aehnlichkeiten mit der Völundarsage zeigt. Das in beiden genannte Federhemd, mit dem ein Fürst göttlichen Jungfrauen zufliegt, ist ein Schwangewand. Der Aufenthalt der Schwanjungfrauen auf dem himmlischen Glasberg = Viðblainn ist oben S. 342 nachgewiesen. Ein Tischler und ein Goldschmied, so erzählt das Märchen, wetteten, wer das beste

dem Kinderspiel von Frau Rose ist das Pressburger Lied ein alter Chorreigen, in dem das Vortreten oder Niedersinken der Engel (Elbe) aus der höheren Lichtregion in den Himmelsbrunnen dramatisch dargestellt wird. Das holsteinisch-færœische Lied dagegen ist ein Götterhymnus mit epischem Eingang, gehört also einer anderen Gattung der urgermanischen Poesie an.

Von dem Liede „Regen, regen, rûsch!“ sind uns leider in andern Landschaften des Vaterlandes nur Bruchstücke erhalten:

1.

Sunne kumm wedder
mit dîner goldnen fedder!
rägen blîw weg
mit dîner langen näse! [1])

2.

Lewe regen blîf wege
mit dîner langen nese,
lewe sunne kum wedder
mit dîner goldnen fedder,
mit dînen goldnen stralen
vam himmel herdalen [2]).

3.

Lieber Regen geh weg;
Liebe Sonne komm wieder
Mit deinem Gefieder,
Mit dem goldenen Strahl,
Komm wieder herdal [3]).

Kunststück machen könne. Der Goldschmied verfertigt einen Fisch, der im Wasser schwimmen kann, wie ein lebendiger; der Tischler macht ein Paar Flügel, mit denen er zum Fenster hinaus und dreimal um das Haus fliegt. Ein Prinz fügt sich diese Flügel an, steigt damit höher und höher, bis er hoch in der Luft zu einer Kirche kommt. In der Kirche wohnt eine Königstochter. Die tut die Fenster auf, er fliegt hinein, heiratet sie und wohnt mit ihr in der Kirche. Pröhle, Kinder- und Volksmärchen S. 17. No. 4.

1) Hameln Firm. III, 146. Vergl. Müller, Altd. Religion S. 160.

2) Schmidt, Bremenser Kinder- und Ammenreime S. 46.

3) Nordheim Hannover. Zeitschr. f. D. Myth. III, 176. Vergl. Schneidewin, Conjectanea critica. Göttingen 1839 p. 180: „Audio in ducatu Bre-

4.

Sünning kumm wärrer
met dîne schöne färrer,
met dînen gollnen strål
beschîn uns allemål [1]).

5.

Liebe Sonne komm wieder
Und scheine auf uns hernieder [2]).

6.

Sunne kumm widder
met dîne blanke lidder (Leiter),
met dîne blanke strål,
beschîn uns alltomål [3]).

7.

Zu Hemschlag in Westphalen rufen die Kinder im Frühling, mit Hölzchen oder Steinchen spielend:

Liebe, liebe Sonne,
Komm wieder in mein Häuschen [4]).

8.

Wind, Wind geh weg,
Sonne, Sonne komm! [5]).

In Holstein giebt es für den letzten Teil unseres Liedes noch folgende Version:

Dâr hangt de klokken an de wand,
bâwen sitt Margrêten
lett dat water flêten,
ünner sitt Maria
mit dat lütte kind in'n schôt u. s. w.

---

mensi cantari a pueris hanc cantilenam, similem φιληλιάδι ᾠδῇ, quam animi gratia appono: Läwe regen gâ weg mit dîne gulle fedder, mit dîne gulle strål von himmel herdål.

1) Kuhn, Nordd. Sagen S. 456. Camern. Daraus Simrock, Kinderb.[2] 139, 519.

2) Halberstadt.

3) Neudamm bei Küstrin d. H. Beyer.

4) Durch H. Lehrer Kuhn in Hemschlag.

5) Weifsenfels in Sachsen.

Margarete erscheint danach als Regengöttin. „Wenns St. Margreten regnet, werden die Nüsse faul.“ „As het op St. Maregriet regnet, regnet het ok zes weken achter een“ [1]). „As zente Margriet in haer bed pisse (vergl. o. S. 146. Anm. 2) regend hed zes weken.“ In Tirol heifst Margareta die Wetterfrau [2]). Wie Müllenhoff [3]) mit Recht bemerkt, ist unsere Variante verderbt. In der ursprünglichen Fassung musste Margarete als Regengöttin die unterste Stelle einnehmen, die schöne Himmelskönigin über ihr verborgen im lichten Aether (im Víðblainn) sitzen. Wir sehen also hier wieder das „Treppchen höcher“ des Kinderspiels von Frau Rôse s. oben S. 304 bestätigt.

Die heilige Margareta trat in der Volkslegende an die Stelle einer heidnischen Göttin, nicht aber der Unterweltgöttin Hella, wie Wolf [4]) darzutun suchte, sondern wahrscheinlicher der Schicksalsgöttin Wurth. In Schleswig und Holstein identificiert man sie mit der Unionskönigin Margareta von Dänemark. Nach der Sturlûngasaga [5]) erschien Urðr, die älteste der drei Schicksalsjungfrauen um das Jahr 1232 einem Manne Namens Snebjörn in der Nacht vor Jul, am Vorabend einer grofsen Schlacht. Sie zeigte sich ihm als ein grofses dunkeles Weib mit rotem Angesicht in einem dunkelblauen Gewand und mit einem Gürtel von ineinander gehakten Blechen [6]). Sie sang ein Lied: „wie sie sorglich dahinfahre Männer zum Tode zu wählen [7]).“ Schnell flog sie wie ein schwarzer Vogel über Höhen und Berge und liefs sich ins Tal nieder, um sich da zu verbergen bis der Mond auf den Totenacker scheint, bis die Schlacht beginnen soll [8]). Ganz ähnlich

1) Buddingh, Verhandeling over het Westland 354.

2) Zeitschr. f. D. Myth. II, 358. Tinkhauser, Beschreibung der Diöcese Brixen I, 251.

3) Nordalbing. Stud. IV, 214.

4) Beiträge I, 203.

5) Sturlûngasaga I, 2, 212.

6) þrístelig, daprlig ok rauðleit i dökkblám kyrtli, stokkabeltli hafði hon um sik.

7) Harmþrungin fôr ek hingat heljar ask at velja.

8) Liðk um hól ok hæðir hart sem fuglinn svarti, kemk i dal, þar er dyljumsk, dânar akrs til mâna.

erscheint die schwarze Greth in Schleswig stets in schwarzem Gewande mit Perlen und Kleinodien geschmückt. Einst verspricht sie einigen Fischern reichen Fang, wenn sie den besten Fisch wieder ins Wasser werfen wollten. Sie fangen so viel, dass der Kahn die Menge der Fische kaum fassen kann. Unter denselben findet sich einer, der Goldmünzen statt der Schuppen, smaragdene Flossen und Perlen auf der Nase trägt. Da die Fischer aus Habsucht diesen Fisch im Boot behalten, verwandeln sich auch die anderen Fische in Gold und ziehen durch ihre Schwere den Kahn in die Tiefe. Die Männer kommen um[1]). Die schwarze Margrêt erscheint also hier als Todesvorbotin[2]). In der Nähe von Schleswig liegt ein kleiner Hügel, der Dronningshöi, in welchem ein König begraben liegen soll, den die schwarze Margrêt erschlug. Sie führte mit ihm Krieg. Unter dem Scheine friedlicher Gesinnung liefs sie ihn zu einer Unterredung einladen. Der Fürst fand sich ein. Sie bat ihre Sturmhaube fester binden zu dürfen und ersuchte ihn, damit sie inzwischen sicher sein könne, sein Schwert in den Boden zu stofsen. Als dies geschah, ging sie auf ihn los und hieb ihm den Kopf ab[3]). Hier haben wir deutlich die totenwählende Nôrn. — Zwischen Itzehoe und Hohenwestedt in Holstein liegt ein Sumpf der Payssener Pôl (Pfuhl) genannt, worin ein Schloss versunken ist. Aus diesem steigt allnächtlich die Payssener Grêt hervor, welche verwünscht ist umzugehen, weil sie viele Menschen, sogar ihren eigenen Mann aus reiner Lust am Morde getötet hat. Sie setzt sich zu Reisenden hinten auf den Wagen. Nacht für Nacht muss sie die Haideblümchen des ganzen Reviers zählen[4]). Gradeso lesen und zerpflücken 3 Jung-

1) Biernatzki, Schleswigholst. Volkskalender I, 1844. S. 87.

2) Da der Hauptfang der Fischer am Dannevirke, wo diese Sage erzählt wird, in Brassen besteht, deren Oberkiefer perlenähnliche Erhöhungen hat, und deren Schuppen wie Gold glänzen, so begreift sich leicht, dass die Todesbotschaft der alleinige und ursprüngliche Kern der Sage ist.

3) Müllenhoff, Sagen S. 19. No. 16, 2.

4) Müllenhoff a. a. O. S. 177. No. 245.

frauen im Schloss zu Tönningen in Schleswig, in denen wir unten deutlich die 3 Nôrnen nachweisen werden, Blumen und Kränze[1]), ein Zug, durch welchen die bekannte Sitte des Sternenblumenpflückens als Schicksalsorakel an Bedeutung gewinnt und in seinen mythischen Zusammenhang rückt[2]). Mit dem Namen „die schwarze Grêt," „swatte Griet," „booze Margriet" wird in ganz Niedersachsen und im Niederland ein böses Gespenst bezeichnet[3]). Dieser Name kann daher nicht von der speciell nordalbingischen Dänenkönigin hergenommen sein, sondern muss auf ältere Grundlage zurückgehen. Er ist wiederum volksetymologische Umdeutung eines deutschen Namens alts. Markrid, ahd. Markrit, altn. Myrkrîðr, Markriðr oder Markriða, d. i. Waldreiterin[4]). Mark = altn. mörk, markar hat die Bedeutung Wald, Waldgrenze[5]). Von den den Nôrnen sehr nahe stehenden Valkyren heifst es in der Völundarquiða: „Meyjar flugu sunnan myrkvið igögnum Alvitr ûnga orlög drýgja." „Mädchen flogen von Süden durch Myrkviðr (den Markwald, Dunkelwald), Alvitr die junge Krieg zu treiben;" sie kamen auf die Erde. Als ihnen ihre Schwanhemden genommen sind, „meyjar fýstusk â myrkvan við Alvitr ûnga, orlög drýgja," da sehnten sich die Mädchen nach Myrkviðr, Alvitr die junge Krieg zu treiben. Dieser Wald ist (hinter dem die Hei-

1) Müllenhoff a. a. O. S. 349. No. 446.

2) Man zählt an den Blütenblättern der Sternblume ab, ob man geliebt wird, ob der oder jener noch lebt u. s. w. An Stelle dessen ist bisweilen eine Lofsung mit Halmen üblich. Bekanntlich sagt schon Walther von der Vogelweide: Mich hat ein halm gemachet vrô, er giht, ich sül genâde vinden. ich maz daz selbe kleine strô, als ich hie vor gesach von kinden. nû hoeret unde merket, ob si'z denne tuo. „si tuot, si entuot, si tuot, si entuot, si tuot." swie dicke ichz tete, sô was ie daz ende guot; daz troestet mich, dâ hoeret ouch geloube zuo.

3) Wolf, Beiträge a. a. O. Vergl. das Margretenschöcklein bei Panzer II, 305, 12.

4) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 506 fgg. III, 26 fgg. Vergl. das Appellativ holtriði. Hymisqu. 27. Lautlich ganz nahe zu Markrid steht lat. margarita, gr. μαργαρίτης, woraus unser Taufname Margrete entsprang. Ulfila schon macht daraus markreitus. Vergl. Myth.[2] 1169. Gesch. d. D. Sprache 233.

5) J. Grimm, Grenzaltert. Abhandl. der Berl. Akad. 1843 S. 111. Vgl. myrkviðr und miriquiði bei Dietmar von Merseburg.

mat der Schwanjungfrauen = Glasberg = Gimill [1]) liegt) ist wol wieder die Wolke, vergl. oben S. 354. Die Nôrnen, die den Valkyren in ihrer äufseren Erscheinung fast ganz gleichen, werden an demselben Aufenthalte teilgehabt haben und man begreift leicht, wie sehr ihnen der Name Markreiterin zustehen durfte. Wir werden weiterhin die Verbindung Holdas mit den Nôrnen und den Aufenthalt der letzteren im himmlischen Walde vollständig bestätigt finden. Wir werden ferner sehen, dass ihnen ebenfalls die Natur der Wasserfrauen innewohnt.

Sehen wir nach dieser Erläuterung unser Bild noch einmal an, so ergiebt sich, dass Maria = Holda oben in ewigem Lichte thront, indess ihre Begleiterin unterhalb den Regen spendet; eine Vorstellung, welche sehr wol neben der anderen bestehen konnte, dass Holda selbst die Wasser fliefsen lässt. Aber auch über Frau Sonne sammt ihren beiden Töchtern Goldfeder und Goldstrahl hat Holda nach der holsteinischen Variante in Engelland ihren Sitz. Sie ist also hier von Frau Sonne geschieden, während diese im Kinderspiel von Frau Sòle mit ihr identificiert wurde.

Wie in der ebenbesprochenen Variante eine Begleiterin Holdas (Frikkas, Gôdas oder Freyjas) das Geschäft des Regnens übernimmt, tritt in andern Recensionen eine andere Gesellschafterin der Göttin als Spenderin des Sonnenscheins auf, während Maria (Holda) über der Sonne in ewigem Lichte sitzt. Da die Sonne in unserm Altertum von Urzeiten her u. a. als Rad angeschaut wurde [2]), so benannte das Volk jene Begleiterin Holdas mit dem Namen der h. Catharina von Alexandrien, welche ihrer Legende zufolge von der Kirche mit dem Rade dargestellt zu werden pflegte.

1) Nach Gylfag. 17 liegt Gimill am südlichen Ende des Himmels. In dem ihm entgegengesetzten Nâströnd sind dagegen die Türen nordwärts gekehrt.

2) Fagrahvel d. i. das schöne Rad war kenning der Sonne, Alvism. 17. Skâldskaparm. cap. 75. vergl. Myth.[2] 664. 586. 587. Kuhn, Nordd. Sagen S. 518. Gebr. Anm. 142. Panzer, Beitrag II, 538 fgg.

1.

Maria boven de kronen
d'ingelsches zingen zoo schoon
Maria boven all
d'ingelsches zingen all: „gloria!" —
Sinte Cathelyne
laet de zonne maer schynen
dat de regen overgaet,
dat de kinderen te schoole gaen! [1]).

2.

Bim bam bare,
de klokken luiden te Gend tegâere
over eenen dooden man:
dood manneke zoet,
Jesusken is gaen houtje rapen,
om en vierken te maken.
Sinte Cathalyne
laet de zonne maer schynen,
dat de regen overgaet,
dat de kinderen ter scholen gaen;
wie zal ze leeren?
onz' Lieve Heere;
wie zal ze vragen?
onz' Lieve Vrouwe;
wie zal ze kerstenen doen?
Pieter met zyne gelapte schoen,
Pieter achter de mistpoel [2]).

3.

In Oldenburg singen die Kinder den Marienkäfer (coccinella) an:

Sonne, Sonne Kathrine
lât den rägen öwergân!
lât de kinner nâ schôle gân!

---

1) Briefl. Mitteilung Louis de Baeckers. Die Mitte des Liedes hat er mitgeteilt in s. Religion du Nord de la France S. 172.
2) Gent, Wodana Museum voor nederduitsche oudheidskunde I, 86.

låt se gôd wat lêren,
låt se bôkstabêren [1]).

4.

Läwe, läwe Trine
låt de sünnke schîne,
låt dem regenke öwergâne
dat de klêne kinner kunne spêle gâne [2]).

5.

In Danzig:

Adriân, Adriân
låt den regen öwergân,
låt de sunne schîne
öwer Sankt Kathrine [3]).

6.

Kolina, Kolina!
låt solen skîna
öfver topp, öfver trä,
öfver folk, öfver fä,
öfver alla små barn, som gä i skogen lilla och gråta! [4]).

---

1) Aufgezeichnet von H. Wagenfeld.

2) Simrock, Kinderb.² 132, 512.

3) St. Katharinen ist die älteste Pfarrkirche der Altstadt Danzigs, um 1342 gegründet. Die Persönlichkeit der Heiligen ist hier auf die ihr geweihte Kirche misdeutet. Vergl. noch die Varr. „Ådebår Langbên (oder Langnäs) låt den regen öwergån, låt de sünne schîne öwer alle tüne.“ Danzig mündlich. — „Regenbån låt öwergån un de lêwe sünn upgån!“ Insel Usedom. Hagens Germania V, 248. Zu Kleinmetz bei Zehdenik singen die Kinder, wie H. Pracht mitteilt, beim Abklopfen der Rinde von Weidenzweigen: „Klopp, klopp Bullerjån, låt dat schwerk unnerjån, låt de sunne schînn bes ollen Roppin (Alt-Ruppin). In ollen Roppin då danzen de schwin, då fiddelt de buk, dat geit man so schmuck!“ Hier scheint Thunar-Bullerjån um das Aufhören des Gewitters und Sonnenscheins angerufen zu werden. Vergl. oben S. 81, Anm. 1; 241. — Schmidt, Brem. Ammenr. S. 47: schûr regen, schûr regen låt awergån, låt ûse lütjen kinner nå schôle gån u. s. w.

4) Vermland aus Bökaströms Resa 1845. MSCR. i. Vitt. och. antiqu. akad. samml., mitgeteilt von Professor Stephens. Katharine, Katharine lass die Sonne scheinen über Wipfel, über Bäume, über Menschen, über Vieh, über alle kleinen Kinder, die in den Wald gehen, kleine und grofse! Vergl. das zweite Vexirrätsel vom Hund auf dem Glasberg oben S. 381.

Hiemit vergleiche man:

a.

das schon oben S. 7 angeführte Lied:

Blaue, blaue Wolken!
Maria hat gemolken
Sieben Küh in einem Stall,
Jungfer Katharina!

b.

Im Aargau redet man den Marienkäfer (coccinella) an:

Lieber Herrgottschäferli
flüg *über de Rhî*!
bring dem Herrgottsmüeterli
es glas voll wî.
Chäferli flüg, flüg *über de Rhî*,
säg der heilig Sant Chäteri
es sött morn schön wetter sî.

Der Käfer selbst wird in der Schweiz Ann-Kethrineli genannt [1]).

c.

Sonnche, Sonnche scheine!
Maria! Kathareine!
Zu Frankfurt in dem Boppehaus,
Da gucke drei Marie draus;
Die ân spinnt seire,
Die anner dreht weire,
Die dritte schliefst 's Himmelche auf! [2]).

Dieses letzte Lied handelt von den bei Holda weilenden drei Schicksalsjungfrauen, den Nôrnen, worüber wir uns weiterhin ausführlicher zu verbreiten haben.

Wir begegnen hier wieder der Vorstellung, dass die Sonne hinter dem Wolkenbrunnen im himmlischen Lichtlande verschlossen ruht. Hierzu vergl. man:

---

1) Rocholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel S. 94. No. 188.

2) Messel bei Darmstadt d. H. Gluck.

α.

Heiland tu dein Türle auf,
Lass die schöne Sonne raus,
Lass de Schatte drobe.
Den Heiland wölln wir lobe![1]).

β.

Es geht a Türle in'n Himmel nei,
Laufet Engele aus und ei;
Betet für mich Tag und Nacht,
Dass ich selig sterben mag[2]).

γ.

Wo is denn der Himmel?
dös will i dir sogn!
wenns Nacht is und dunkel,
da schaugst du ind' Höach;
da sigst du viel Fenstar
vu Glitz und vu Guld;
durch dö schaugst du eini
wie schön ist's decht do;
lauter Silber und guldig
und a grofses Fenstar,
dös is halt die Tür;
do gehst du denn eini
sigst Engel drei tanzen,
und ânar ist dabi,
hat an Schlüssl in der Hand,
hobn Petrus sie genannt[3]).

δ.

Liebe, liebe Sonne,
Butter in die Tonne!
Mehl in den Sack!

1) Meier, Kinderr. aus Schwaben S. 20, 62.
2) Meier a. a. O. 18, 53.
3) Tirol d. J. V. Zingerle.

Schliefs das Tor des Himmels auf!
Liebe Sonne komm heraus![1]).

ε.

Renga, renga tropfa,
schö blüat da hopfa,
schön blüat das himalkraut.
Liabi frau machs türl auf
lâfsn reng nei
lâfs raus 'n sunnaschei[2]).

ζ.

Ene dene Bohneblatt
Unsre Küh sind alle satt.
Mädel hast gemolken?
Sieben Geifs und eine Kuh.
Peter schliefs die Tür zu,
Wirf den Schlüssel *über den Rhein*,
Morgen solls gut Wetter sein[3]).

Da in dem S. 388. No. a. beigebrachten Kinderreim die Bedeutung der von Maria gemolkenen sieben Kühe als der Wolken s. o. S. 7 klar ist, welche während der 7

1) Nordheim, Zeitschr. f. D. Myth. III, 176, 2.

2) Altbayern. Firm. II, 703.

3) Simrock, Kinderb.[2] 182, 752. Thüringen aufgezeichnet von Richard Krell: One tone Wonneblatt. Unsre Küh sind alle satt. *Mädchen hat gemolken.* Peter schliefst die Türe zu, wirft den Schlüssel obenrein. Morgen solls gut Wetter sein. — Adrans in Tirol d. J. V. Zingerle: Ano duo dorenblatt, unsre Küh sind alle satt, die Geifs und eine Kuh. *Trude* schlag den Stall zu, wirf den Schlüssel über den Rain, morgen muss ein (gutes) Wetter sein. — Messel bei Darmstadt d. H. Glock: Ene dene Dinteblatt, unsere Küh sind satt; *die Mad hat gemolke sieben Geise und e Kuh.* Peter schliefs die Tür zu, wirf die Schlüssel übern Rhein, morgen solls gut Wetter sein. — Hemschlag in Westphalen d. H. Lehrer Kuhn: Ene dene dicke dacke! Meine Finger müssen knacken, 's Mädchen hat gemolken eine Geifs und eine Kuh. Peter schliefs die Tür zu, wirf den Schlüssel über den Rhein, morgen wirds gut Wetter sein. — Elsass, Stöber, Elsäss. Volksbüchl. 25, 40: Äne däne Bohneblatt! Unsri Küh sinn alli satt. Maidel hesch gemolke? Siwwe Gais un e kueh. Peder schliefs de Diehr zue, wirf de Schlissel iwwer de Rhien, morge solls guet Wedder sien! — Aargau, Rocholz, Alemann. Kinderl. I, S. 112, 225: Ane bane boneblatt, wie mäng e chue isch nonig satt? Siebe Geifse und e chueh. Sant Peter schloht de stalltür zu, rüert de schlüssel über de Rhî, morn am morge solls schön wetter si.

Wintermonate den Himmel bedecken, so leidet es keinen Zweifel, dass auch in unserm Liede die 7 Geifse und eine Kuh dasselbe Bild enthalten. Geifse sind nach S. 63 ebenfalls Wolkensymbole [1]). Wenn die Geifse und Kühe gemolken sind, die Wolken abgeregnet haben, tritt schönes Wetter ein. Im Aargau wird unser Lied gesungen, wenn während des Regnens ein Regenbogen aufkommt. Zur Bestätigung unserer Deutung gereicht auch das Lied:

Sunna, sunna scheint hoafs
über alle zäun hoafs,
über alle Wolken.
Mein vater [2]) hat schon g'molken
ein kuh, zwo goafs
sunna, sunna scheint hoafs [3]).

Die Sonne scheint heifs, weil die himmlischen Kühe abgemolken sind, keine Regenwolken den Himmel bedecken.

η.

Sunne, sunne schein!
treib die wolken vor dein,
hin affn gatterspitz,
wo Peater und Paule sitzt;
wo kein hâne krât,
wo kein mader mât,
wo kein ochse liegt,
und keine blume blüht.

oder:

Sunne, sunne schein,
treib die wolken vor dein!
treib sie affn spitz,
wo kein vögele sitzt,

---

1) Vergl. noch ein Lied, das in Schwaben beim Regen gesungen wird: „Regle, regle wuhre, der Geifsbock liegt im dure (Turme), er hat ein g'stumpets kitteli an, er krähet wie ein gockelhahn." Meier, Kinderr. aus Schwaben S. 20, 68.

2) = Thunar = Atli = Godgubben d. i. Väterchen s. o. S. 233.

3) Unterinnthal in Tirol. Zeitschr. f. D. Myth. I, 364.

treib sie aff Roam
bekimmst drei schüssel boan;
eine mein, eine dein, eine unsern hearrn
ass er lass scheans wetter wearn [1]).

Die Gatterspitze, das Falltor, wo Peter und Paul sitzen, steht hier der in ζ von Petrus bewachten Himmelstür gleich, in welche die Wolken eingehen, die Himmelskühe hineingetrieben werden sollen. Roam ist misverstanden aus roan d. i. rain, wie aus folgenden Versen hervorgeht:

Sonne, sonne fürer (herfür)
schatte, schatte untere!
es leg se an a roanle,
find i a goldenes boanle
dort oben auf jene glocka
steand drei docka:
die erste spinnt seiden,
die zweite lernts geigen,
die dritte ziehts lädle auf,
lässt die heilig sonn heraus [2]).

Hier ist wieder von den drei Schicksalsjungfrauen die Rede, den Begleiterinnen Holdas, die aus der Göttin Hause (Gimill) die Sonne heraus, den Schatten aber oben lassen sollen, s. oben S. 389 No. α. Ebendahin sollen auch die Regenwolken getrieben, dort sollen sie verschlossen werden, s. o. S. 390 fgg. ε. ζ. η. Hiemit fällt nun ein helles Licht auf die *verbotene Tür* in unsern Märchen. Hinter einem Walde, heifst es, fliefst ein Strom, weit hinter diesem ein zweiter Strom und weit dahinter liegt das Himmelreich. In einem herrlichen Garten voll prächtiger Blumen steht hier das goldene Schloss. Ein Prinz gelangt dahin und erlöst eine verwünschte Königstochter, die ihn nun in alle Zimmer des Schlosses führt. Nur ein Gartenhäuschen bleibt verschlossen, sie ver-

1) Lesachtal in Kärnthen, Zeitschr. f. D. Myth. III, 32, 1. 33, 4.
2) Meier, Kinderr. aus Schwaben S. 21, 66.

bietet ihm den Eintritt. Als er neugierig dennoch eintritt, sieht er von hier aus die ganze Welt, d. h. er befindet sich im höchsten Himmel = nord. Vîðblâinn. Das goldene Schloss mit dem verbotenen Gemach ist = Gimill, und es ist klar, weswegen wir die beiden goldenen Böcke Thunars d. i. die Wolken oben S. 177 hinter der verbotenen Tür in Holdas verschlossener Kammer finden konnten [1]).

Die Wolken sollen über den Rain getrieben werden. „Treib sie auf die Gatterspitze, treib sie auf den Rain.“ Am Tage der Sommersonnenwende warf oder wirft man angezündete Räder als Abbilder der Sonne, die ihren höchsten Punkt erreicht hat und nun wieder abnehmen soll bei Deutschen und Franzosen hoch in die Luft, so dass sie einen Bogen beschreiben und endlich in ein nahes Gewässer niedertauchen [2]). Die dabei gesungenen Lieder beginnen häufig mit dem Spruche:

Scheib aus, scheib ein,
flieg über den rain,

oder misdeutet „über den Rhein“ [3]), und wiederum singen die Kinder die Sonne an:

Sunne, sunne schîne
fâr iwwer de Rhîne,
fâr iwwer's glockehûs
kumm ball widder in unser hûs! [4]).

Das Wort rain bezeichnet „den gegen ein Moor oder gegen ein Wasser, besonders Flussbett abhängigen Rand des höheren Bodens, Uferhang“ [5]), oder „einen schmalen mit Grase bewachsenen Strich Landes, welcher zwischen zwei Aeckern ungepflügt bleibt und zur Grenze dient, daher die Grenze einer Dorfflur, auch wol

1) S. die Zeugnisse über die verbotene Tür vorläufig bei Wolf, Beiträge I, 23 fgg, 103. Ploennies, Kudrun S. 210.
2) S. Grimm, Myth.² 586. 587. Panzer, Beitrag II, 538 fgg.
3) Meier, Schwäb. Sagen 381, 22. Vergl. oben S. 388, b; 390, ζ.
4) Strafsburg im Elsass. Firm. II, 524 aus Stöbers Volksbüchl. S. 40, 78.
5) Schmeller, Bair. WB. III, 94. Vergl. mhd. bî des mers reine, an eines stades reine.

jede Grenze [1]). Deswegen heifst mhd. ze reine angrenzend. Wenn die Sonne daher am längsten Tage über den Rain fahren soll, um fortan abwärts zu laufen, so ist damit offenbar eine Grenzscheide an höchster Stelle des Himmels gemeint. Anders dagegen, wenn es bei trübem Himmel heifst, dass die Sonne über den Rain fahren soll, um wieder zu leuchten, die Regenwolken dagegen über denselben Rain, der bei der Himmelstür (Gatterspitze) liegt, sich entfernen. Das elbische Lichtreich, Engelland, der Glasberg liegt nach unseren Untersuchungen hinter dem Brunnen, dem himmlischen Gewässer. Wo sich demnach die Tür des Himmels öffnet ist ein Flussabhang, über den die Sonne heraustritt, die Wolken hineingehen.

Das goldene Bein, die „drei schüssel boan,“ welche bei diesem Vorgang erwähnt werden, scheinen einen engen Zusammenhang mit den Beinen zu verraten, mit welchen Engelland und der Glasberg geöffnet werden, doch liegt mir die Sache noch nicht klar.

9.

Kloppe, kloppe Ringelchen!
„Da kommen zwei arme Kingerchen.“
Gebt en get un lôt se gôn,
Dann wird de Himmelstür offenstôn.
Da kümmt Maria Muder
Mit dem güldenen Bruder,
Hat en Stöckelche in der Hand,
Da *drieft se de Wolken mit durch das Land.*
Wolke, Wolke lauf!
Maria die hat gerufe in
Sieben Küh und einen Strik (strîk, Euter?)
Lirum, larum hickepick [2]).

1) Heinsius, Volksthüml. Wörterb. d. D. Sprache.

2) Wiehl, Kreis Gummersbach Regierungsbezirk Köln. Vergl. oben S. 326. Anm. 1.

Dieses Lied giebt unseren vorherigen Untersuchungen Bestätigung. Maria (Holda) treibt mit ihrem Stabe (der auch der Herodias s. o. S. 59, so wie Frau Rôse, Sôle S. 274 No. 4; 278 No. 7. 8; 283 No. 14 zusteht) die Wolkenkühe durch das Himmelstor in ihr Lichtreich.

Wie alt unsere Lieder sein müssen, sieht man aus ihrer weiten Verbreitung. Die catalanischen Kinder singen:

San Santa Clara
fen fujir la nuvolada
Sant Agusti fen aclari'
Sant Oriol fen sorti'-l sol.
Si San Josep ho vol, fara bon sol,
Si San Josep ho vol, fara bon sol[1]).

Bereits die Griechen kannten einen Kinderspruch, der Aehnlichkeit mit unsern Sonnenliedern hatte. Er lautete oder es kamen darin die Worte vor: „ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε," „Komm hervor liebe Sonne"[2]).

Bei aller Uebereinstimmung im Vorwurf zeigen die aufserdeutschen Sonnenlieder jedoch bedeutende Verschiedenheiten in der Ausführung. In Italien verzeichnet Gal-

1) Heilige, heilige Clara
Mache fliehn die Wolken!
St. Augustin lass es sich aufklären!
St. Oriol lass die Sonne hervorkommen!
Wenn St. Joseph will, macht er Sonnenschein.
Wenn St. Joseph es will, macht er schönen Sonnenschein.
Mitteilung des Herrn Prof. Milá y Fontanal in Barcellona. Andere Lieder sind: Plou y fa sol. La Verge Maria, La Verge Maria ha parit un noy. „Es regnet und es scheint die Sonne. Die Jungfrau Maria, die J. M. hat ein Kind geboren." — „Plou y fa sol — las brujas vers" oder „ballan." Es regnet und scheint die Sonne, die Hexen striegeln oder tanzen.

2) Pollux IX, 7: ἡ δὲ „ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε" παιδιὰ κρότον ἔχει τῶν παίδων σὺν τῷ ἐπιβοήματι τούτῳ, ὁπόταν νέφος ἐπιδράμῃ τὸν θεόν: ὅθεν καὶ Στράττις ἐν Φοινίσσαις. Εἶθ' ἥλιος μὲν πείθεται τοῖς παιδίοις, ὅταν λέγωσιν ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε· — Eustath. 881, 42 merkt zu Il. XI, 738 über Ἥλιος φαέθων an: κωλάριον οὖν τι παροιμιῶδες Αἴλιος Διονύσιός φησιν ὑπὸ παίδων λέγεσθαι, δηλοῦν ἐξέχειν ὃ ἐστιν ἐπιτεταλκέναι τὸν ἥλιον. Ἀριστοφάνης· λέξεις ἄρ' ὥσπερ τὰ παιδία ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε ἤγουν ἀνάτειλον. Vergl. Aristoph. Νήσων fragm. IV. Dindorf. — Athenaeus Deipnosoph. XIV. ed. Casaub. 619, 8 meldet, dass ein dem Apollôn zu Ehren gesungener Hymnus ᾗδὲ εἰς Ἀπόλλωνα ᾠδὴ φιληλιάς heifse, womit er offenbar unser Lied meint.

liani, der Sammler neapolitanischer Kinderlieder einen Reim, der auf den Gassen Neapels beim Regen gesungen wird:

Jesce, jesce sole
scajenta 'mperatore u. s. w.

d. i. „Komm hervor, komm hervor Sonne! erwärme (unsern) Kaiser“ [1]).

In den piemontesischen Gebirgen singt man:

1.

Sol mirasol
tre galine suna rol
tre gai ant un castel,
preghe Dio c'a fassa bel [2]).

2.

Sol! Sol!
büta fora el to calor
la Madona va per fior
va cojine 'n massolin
per portelo a Gesù bambin [3]).

3.

Sol! Sol!
büta fora 'l to calor
ven scandeme
va nen scandè coula vejassa
c'à l'è scondiia drè d' la pojassa [4]).

---

1) S. Liebrecht, der Pentamerone des Basile II, S. 253. Den vollständigen Text dieses Liedes, sowie noch einen neapolit. Sonnenhymnus s. weiter unten.

2) Sonne, Wundersonne!
Drei Hühner auf einer Eiche,
Drei Hähne auf einer Burg.
Bittet Gott, dass es schön werde.

3) Sonne, Sonne!
Verbreite deine Wärme.
Maria geht aus nach Blumen,
Sie geht ein Sträufschen sammeln,
Um es dem Jesuskind zu geben.



4) Sonne, Sonne!
Verbreite deine Glut.
komme mich wärmen,
Wärme nicht das alte Weib
Das sich hinterm Bett versteckt.

Mitteilung des Herrn Cavaliere Costantino Nigra in Turin.

So verlockend es ist, diese Lieder mit Hilfe der durch unsere bisherigen Untersuchungen in Deutschland aufgedeckten Bildersprache zu deuten, lassen wir das, bis uns eine zusammenhängende Einsicht in die Symbolik der italiänischen Volkspoesie gestattet sein wird. Von den deutschen noch weiter ab, als die piemontesischen Lieder, die immerhin auf germanischem Grunde fufsen könnten, liegt folgender slavischer Sonnengesang:

O scheine, scheine Sonne; o liebe Sonne!
Ich kann dir nicht scheinen vor grofsem Schmerz.
Wenn ich Morgens hervorgehe zanken mit einander die Mägde,
Wenn ich Abends niedergehe, so sprechen Lügen die Hirten,
Wenn ich scheine in der Ebene, sehe ich nur Waisen,
Wenn ich scheine in dem Tale, sehe ich nur Bettler[1]).

6) In französisch Flandern singen die Kinder:

Haene swaene witte pleck
wanneer gaet gy over't waetertche gaen?
wilt gy wel voren liegen? (?),
ik zag een mulletje vliegen
zeven boomen hooge.
de mullenaer zaet daer bowen
met een knippel en zyn hand.
hy zmeet van daer naer Ingelland.
(Van Ingelland naer Spanien.
als hy in Oranien kwam,
raed wat dat zy, dat hy daer vornam?)[2]).

---

1) P. J. Szafarzyka Słowiański narodopis. Poln. übers. Breslau 1843. S. 210. Zu erwähnen ist noch: dass sogar ein grönländisches Lied an unsere Sonnenhymnen anklingt:

Einer: Die liebe Sonne kommt zurück!
Chor: Amna ajah! ajah! aha!
Einer: Und bringt uns Wetter schön und hell.
Chor: Amna ajah! ajah! aha!

Talvj. Versuch einer geschichtlichen Charakteristik des Volksliedes S. 115.

2) Mitteilung Louis de Baeckers. Hahn, Schwan, Weifsfleck! wann willst du übers Wasser ziehn? Willst du vorher noch lügen? (?). Ich sah (schon) einen Käfer fliegen sieben Bäume hoch. Der Müller safs da oben mit

Wir sahen bereits oben S. 371, dass der Marienkäfer und der Schmetterling mit dem gleichen Namen Marihöne belegt werden. Wie der letztere in Deutschland Miller heifst, wird der Käfer in mehreren Gegenden Hollands und Belgiens Mulletje benannt. So in unserm Liede, das folgenden Inhalt hat, Es gewittert [1]). Der Schwan s. oben S. 328 fgg. und der Käfer s. o. S. 354 fgg. fliehen in das Engelland, ihre Heimat zurück. Oben sitzt der Gott mit der Keule (des Blitzes), Thunar [2]), und

---

einer Keule in der Hand. Er schmiss von da nach Engelland (von Engelland nach Spanien. Als er nach Oranien kam, rate, was er da vernahm).

1) Sehr beachtenswert ist der schwäbische Fluch: „Wenn dich nur ein heiligs siedigs kreuzmillionendonnerwetter nach England (d. i. ins Totenreich) hineinschlüg.“ Meier, Schwäb. Sagen 169, 191.

2) Für die Auffassung Thunars als Müller lassen sich folgende Spuren namhaft machen. Die älteste Form der Mühle war eine Stampfe oder ein Mörser (s. Beckmann, Beiträge zur Geschichte der Erfindungen II, 8 fgg.). Die Keule Thunars, der zermalmende Mjölnir konnte daher sehr wol als Mörserkeule aufgefasst werden, welche in einer himmlischen Mühle, der Wolke, den Regen und Schnee stampft, mahlt. Bergmann übersetzt in seinen Avantures de Thor das Wort Mjölnir gradezu meûnier und altn. mjöll d. i. das Zermalmte, Gemahlene bezeichnet den feinen mehlartigen Schnee, altnord. molna gemahlen sein, zerbröckeln, schwedisch moln die Wolke In Deutschland sagt man beim Schneefall: „Es schlagen sich Bäcker und Müller;“ der Schwabe spricht, wenn recht grobe Flocken kommen: „Das kommt durch den groben Beutel (wie das Mehl in der Mühle), schneit es aber fein: „Das kommt durch den feinen Beutel, die müssen viel Zeit gehabt haben, die das hackten.“ „Der Schnee wird nämlich während des Sommers im Himmel klein gehackt.“ Meier, Schwäb. Sagen 261, 292, 1. Thôrs Mjölnir ruft auch Schnee hervor, s. o. S. 141. 142. Nun sahen wir bereits oben S. 273, dass mit dem Jungbrunnen, d. i. der Wolke, eine jungmachende Mühle verbunden war. In Schwaben antwortet man auf eine unberufene Frage, z. B. wo man dies oder das gekauft habe: Zu Trippstrill in der Pelzmühl, wo man die alten Weiber mühlt. Am Fufse des Michelsberges im Zabergäu, der ehemals Gudinsberg oder Wudinsberg hiefs, liegen noch drei oder vier Gehöfte, die den Namen Trippstrill führen, wo sich das Andenken der Mühle, in der die alten Weiber eine neue Haut bekommen sollen, noch im Namen Pelzhof, für ein an mehreren Bächen gelegenes Gehöft erhalten hat. Meier, Schwäb. Sagen S. 298, 336. In Thüringen lautet die Antwort auf die Frage, wohin man gehe (oder woher) man komme: „Nach (von) Tripstrill auf den Federmarkt. Bechstein, Deutsches Sagenbuch S. 772, 950. Ueber den Namen Tripstrill s. Zeitschr. f. D. Myth. II, 196. In der Sage vom Schretel und dem Wasserbär, die, wie nun allgemein anerkannt ist, einen Kampf des bärgestalteten Thunars mit dem Dämon schildert, ist der Schauplatz des Streites nicht beziehungslos eine Mühle. Auch der starke Hans oder Dreizehn des Märchens, der — wenn man auch Wolfs unmittelbare Zusammenstellung mit dem nordischen Thôrmythus, Beitr. I, 95 fgg. nicht gelten lassen kann — auf einen Gewittergott zurückführt, kämpft mit Teufeln in einer Mühle.

wirft dieselbe über die Lande nach Engelland, er treibt in dieses Lichtreich die Regenwolken, welche den Himmel

In der Zwergenwohnung schwebt ein Mühlstein über den Häuptern; das muss der Blitz sein, wenn die Zwerge Wolkendämonen sind. S. Kuhn, Nordd. Sagen S. 321 fgg. Im Märchen von Machandelbôm fällt unter Donner und Blitz der bösen Stiefmutter ein Mühlstein aufs Haupt, s. oben S. 64. 65. Nicht ohne Grund wird gedroht, dass eine Mühle abbrennen, vom Blitz getroffen werden soll, welche mit rotem Tuche gedeckt ist, s. o. S. 13, Anm. 7. Wir sahen o. S. 221 fgg. Thôrs Berührung mit Froði. Von diesem heifst es, dass er eine Mühle mit Namen Grotti besafs, welche Gold, Glück, Frieden, ein Kriegsheer, kurz alles was der Müller wollte, mahlen konnte. Sie versank, vom Könige Mysingr geraubt, im Meer, wo sie fortwährend Salz mahlt und daher ist die See salzig (Skåldskaparm. k. 43). Dieselbe Ueberlieferung ohne Froðis Namen hat sich in der nordischen Volkssage erhalten. Ein armer Mann ringt in der Hölle den Teufeln eine Handmühle ab, die ihm Essen, Gold und alles was er wünscht mahlt. Zuletzt verkauft er sie an einen Schiffer, der auf dem Meere damit Salz mahlt, worauf die Mühle ins Meer sinkt und die ganze See versalzt. Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann II, 182, 20. Auch in Deutschland ist die gleiche Ueberlieferung im Volksmunde bewahrt. S. Colshorn, Märchen und Sagen S. 173. No. 61. vergl. No. 25. 32, und unsere Volkslieder berichten noch von Mühlen, welche über Nacht oder an jedem Morgen Silber und Gold mahlen (s. z. B. Uhland I, 77). Ist die Eroberung der Mühle aus der Hand der Teufel, d. i. der alten Wolkendämonen, alt und echt, so wird schon dadurch wahrscheinlich, dass die Mühle Grotti ursprünglich die Wolke bedeutete, welche indem sie gemahlen, des Schnees oder Regens entledigt wird Fruchtbarkeit und Reichtum, so wie das Sonnengold spendet; oder, wenn sie unablässig mahlt, im himmlischen Gewässer aufgeht. Das Salz gehört dann dem Erklärungstrieb einer späteren Zeit an, welche das Himmelsmeer, wie so oft geschah, auf das irdische Gewässer übertragen hatte. Unsere Auffassung wird bedeutsam durch das finnische Epos unterstützt. Dieses erzählt bekanntlich von einer Wünschelmühle Namens Sampo, welche auf der einen Seite eine Mehlmühle, auf der andern eine Salzmühle, auf der dritten eine Goldmühle ist, s. Kalevala R. X, 414—416. Sie wird von Ilmarinen, dem finnischen Luftgott, der den Himmel und den Deckel der Luft (ilman kansi) geschmiedet, auch Sonne und Mond aus Gold und Silber zu fertigen versucht hat, kunstvoll gefügt aus einer Schwanfeder (joukkosen sulka) dem Kraut Ackerwolle, dem Stück einer Spindel (värttinän muru), eines Lammes Knochen und einer unfruchtbaren Kuh Milch. Die böse Nordlandswirtin Luohi schliefst den Sampo „in des Nordlands Felsenberg, in den festen Berg von Kupfer." Später fängt sie Sonne, Mond und Gestirne ein und verbirgt sie in eben demselben Berge, der den Sampo barg. Sechs Jahre wird die Sonne, acht Jahre der Mond, neun Jahre der Wagen, zehn Jahre das übrige Gestirn am Himmel vermisst. Göttliche Helden befreien Sonne, Mond und Sterne aus dem Felsenberg. Ebendaher haben sie schon früher den Sampo geraubt, und sind damit ihrer Heimat zugerudert. Aber Louhi folgte ihnen, und schleuderte mit ihrem kleinen Finger Sampo ins Meer, so dass er in Stücke brach. Ein Teil dieser Stücke fiel auf den Grund des Oceans und davon rühren die Schätze des Meeres her, ein Teil wird vom Sturm an den Strand von Kalevala geworfen und begründet dieses Landes Wolstand, Louhi behielt nur den bunten Deckel der Mühle (kirjokansi), der sonst unzertrennlich mit Sampo verbun-

verdüstern. — Die misverständliche Fassung des Engelreiches als Großbritannien veranlasste die Fortsetzung „von Engelland nach Spanien u. s. w.“

7) Dass der Ort, wohin die Wolken gewiesen werden wirklich das Lichtreich Engelland ist, und dieses als Seelenreich gedacht wurde, geht aus folgendem Liede hervor.

1.

Peterchen ließ sich sein Pferdchen beschlagen
Ließ es den hohen Berg hinauftraben,
Vom hohen Berg ins tiefe, tiefe Tal [1]).
Pferdchen komm mir nicht zu Fall.

---

den erscheint. — Was bei Betrachtung dieser Sage zunächst unwiderleglich in die Augen springt und darum auch von J. Grimm und A. Schiefner bereits anerkannt wurde, ist die genaue Uebereinstimmung mit der Froðisage (s. J. Grimm, Zeitschr. f. Wissensch. d. Spr. I, 29). Die Aehnlichkeit ist so groß, dass sie nur auf Entlehnung von der einen oder anderen Seite beruhen kann. Nun hat bereits Schiefner sehr wahrscheinlich gemacht, dass der Name Sampo aus dem germanischen stampa Stämpfel, Mörserkeule entlehnt ist (s. Schiefner, Zur Sampomythe im finnischen Epos 1850. Abdruck aus Bull. histor. phil t. VIII. No. 5. S. 2). Da, wie Castrén (über die Ursitze des finnischen Volkes 1849. S. 6) urteilt, „mehrere Zweige des finnischen Stammes (Finnen, Ehsten und Lappen) während mehr als tausend Jahren in naher Berührung mit sowol germanischen als auch slavischen Nationen gelebt haben, welche ihre Bildung auf den genannten Stamm impften und zu einem nicht geringen Teil seinen ursprünglichen Schöpfungtrieb unterdrückten,“ so ist es von vorneherein nicht unwahrscheinlich, dass sie wie den Namen, so die Mythe vom Sampo von den Germanen erhielten, und zwar zu einer Zeit als die Sage von dieser wunderbaren Mühle noch eine ursprünglichere und durchsichtigere Gestalt als die Froðisage in der Edda hatte. Jener bunte Deckel (kirjokansi), der zum Sampo gehört, ist nach dem klaren Zeugnis der Kalevala selbst das Firmament, das sternbesäte Himmelsgewölbe (ilman kansi). S. Schiefner, Zur Sampomythe S. 7 und Schiefner, Mélanges Russes 1852 II, S. 230. Die Mühle, deren Deckel das Firmament ist, kann füglich nichts anderes sein als die Wolke. Erinnern wir uns ferner, dass Schwan, Gewebe, Kuh germanische Wolkensymbole sind, so mag daraus vielleicht die Zusammensetzung des Sampo sich erklären. Unsere Untersuchungen haben ferner ergeben dass Sonne, Mond und Wolke nach altgermanischem Glauben vom Dämon im Berg eingeschlossen wurden, s. oben S. 168 fgg., woraus Thunar sie befreit. Auch macht Schiefner, Zur Sampomythe S. 8 auf die Berührung von Louhi der Nordlandswirtin mit Loki aufmerksam, dessen Name altgerm. Luhha gelautet haben muss. Vergl. Simrock, Handb. d. D. Myth. I, S. 134. S. auch Pröhle, Kinder- und Volksmärchen S. 77. 78.

1) Zu diesem Anfang vergleiche man Schmidt, Bremenser Ammenreime S. 24. 25.

Fall' ich denn, so bin ich tot,
Begräbt man mich unter die Rosen rot.
Es wachsen drei Lilien wol auf dem Grab,
Ein Bauer bricht die Lilien ab.
Bauer lass die Lilien stehn,
Die Himmelstür wird offengehn.
Maria Gottes Amme
Kommt mit dem weifsen Lamme,
Weist die Wolken über Land
(Von Brabant) *nach Engelland*,
(Von Engelland nach Spanien,
Mit Aepfeln und Kastanien!) [1]).

2.

Pitterken lêt sik sîn padschen (Pferdchen) beschlôn,
lêt et dem hoagen berg eropgôn,
hoagen berg on dêpen dâl.
wenn ek fall, dann sî ek doat,
begrawen se mek onger de roasen roat.
wenn de roasen fallen,
sengen de nachtigallen.
koamen drei leljen wal op dat graf,
bûer brêk de leljen af.
„bûer lôt de leljen stôn:
de hemelsdör wart ôpen gedôn.
kömmt Marien brôder
met der geulen (goldenen) môder,
wîst de wolken öwer et land
(von Brabant) nô Engelland,
(von Engelland nô Spanien,
de äppel on de kastanien) [2]).

3.

Pitterken lêt sik dat pêdken beschlôn
lêt et den hûen berg herop gôn,

1) Simrock, Kinderb.[2] 36, 148.
2) Elberfeld Firm. I, 425.

op den hûen berg en int dêpe dâl,
wo dat Pitterken sterben sall [1]).
sterwt he denn, so is he dût
begrâwen s'en onger de rûse rût,
stechen lelgen wall up dat graf;
da kömt de bûr on plökt se af.
bûr löstu mî de lelgen stôn!
de hemmelsdür würd opgedôn,
da kömt Maria môder
met êren jöngsten brôder,
de hat en schap wall en de hand,
de reit domet no Broband [2]).

4.

Piterken lêt sîn pêrdschen beschlôn
lêt et den hôgen berg opgôn,
den hôgen berg, den dêpen dâl,
Gott weiſs, wanneh dat ik sterben sall
und wenn ich sterb' so bin ich tot,
begraben sie mich in die grüne gruft
und setzen drei liljen op dat graf.
dann kommt de bûr un plükt se af.
„bûr, bûr lô mir die liljen stôn.“
die himmelsdür ward opengedôn,
do kömmt Marien môder
mit dem goldenen brôder
hat en stöckelschen an der hangk
drîwt de wolken no Brobangk.
de schlotel es tebroken.
wo soll ver ênen maken?
van stênen, van bênen.
krûp derdorch allêne! [3]).

---

1) Diese Lesart hat auch die sonst ganz unvollständige Recension Firm. I, 397. Daräus Simrock, Kinderb.[2] 86, 147.

2) Wemelskirchen, Leysers hss. Nachlass. Der Band aus dem ich diese Reime entnehme, führt die Aufschrift: „Lieder und Reime aus alter Zeit. Berlin 1834—35. Wolfenbüttel Octbr. Novbr. 1835.

3) Luttringhausen. Firm. III, 194. Vergl. Barmen: Peterchen lêt sik

5.

Hans Pitterken liet sîn pèrdschen beschlôn,
he liet et den hôgen berg herop gôn.
Den hôgen berg, dat diepe dâl,
wo Hans Pitterken sterwen sall.
Sterwt he dann, dann is he dòt,
begrawen wi'n onder de rosen rot.
Wann de rosen fallen,
sengen de nachtigallen.
Wenn de nachtigallen sengen,
sall Hans Pitterken et graf rûtsprengen[1]).

Koberstein hat in seiner schönen Abhandlung „Ueber die in Sage und Dichtung gangbare Vorstellung vom Fortleben abgeschiedener menschlicher Seelen in der Pflanzenwelt“ [2]) bewiesen, dass nach dem Glauben unseres Altertums die Seelen Verstorbener zuweilen in Blumen, zumal Lilien, die aus dem Grabe hervorwuchsen, übergingen, und von hier aus in anderer Gestalt, z. B. als Vögel, den Weg in höhere Regionen fortsetzten. So stirbt nach unserm Liede Peter. Seine Seele erscheint als Lilie auf dem Grabe. Als der Bauer diese abbricht, eilt sie zum himmlischen Reiche der Seligen weiter. Die Tür desselben öffnet sich, die Wolken, welche den Himmel verdecken, den Zugang versperren, werden von Holda (Maria) hinweggeführt und ins

sin padschen beschlôn, dat sall den hogen berg rop gôn, den hogen berg, den dépen dâl. Gott wêt wannèr ek sterwen sall. On wenn ek sterw, dann si ek dôt. begrawen se mi onger de rosen rot. On wenn de rosen fallen, dann sengen de nachtegallen. Bûer lât de lelgen stân! De hemelsdör wart opengedân; kommt Maria môder mit dem goldenen brôder, het en stöcksken an der hand on reist domet no Broband. — Crefeld d. H. Greef: Pitterchen liefs sich sein Pferdchen beschlagen, liefs es den hohen Berg hinaufjagen, je höher der Berg, je tiefer das Tal, wo das Pferdchen sterben soll. Stirbt es denn, so ist es tot, begraben wirs unter die Rosen rot, pflanzen wir Blümlein auf das Grab; dann kommen die Engel und pflücken sie ab. Rosen will ich tragen bis zum jüngsten Tage, bis dass die Engelein kommen ze singen, will ich mit Freuden aus dem Grabe springen.

1) Meurs d. H. Greef. Vergl. Simrock, Kinderb.[2] 36, 147.

2) Naumburg 1849; wieder abgedruckt 1854 in Hoffmanns und Schades Weimarschem Jahrbuch I, S. 72—100. Vergl. den Nachtrag Reinhold Köhlers ebend. 479—483; Herrig, Archiv f. das Studium der neueren Sprachen XVII. h. 4. S. 444; Sitzungsber. d. Wien. Akad. 1856 XX. S. 94.

Engelland hineinverwiesen. Ueber Braband und Spanien s. o. S. 397 [1]).

8) Ein weiteres Zeugnis für Engelland als Seelenreich ist das folgende:

2.

Achtern karkhof stôf dat sand,
dô kêm de herr van Engelland,
dô kêm de jumfer mit de tûten,
wull de ganze welt beslûten [2]).

3.

Achtern karkhof stôf dat sand,
do kêm de herr van Engelland,
van Engelland na Braband [3]).

---

1) In einem Jägerliede bei Uhland, Volkslieder I, S. 240 fgg. Hoffmann, Schles. Volkslieder S. 194 fgg. Erk, Liederhort S. 25. No. 96 sind ein paar genau mit unserm Liede übereinstimmende Strophen. Ein von einem Jäger bedrängtes Mädchen sagt:

7. Und sterb' ich denn, so bin ich tot,
Begräbt man mich unter die Rosen rot.
8. Wol unter die Rosen, wol unter den Klee,
Darunter vergeh' ich nimmermeh.
9. Es wuchsen drei Lilien wol auf dem Grab,
Es kam ein Reiter wollt's brechen ab.
10. Ach Reiter lass die Lilien stan,
Es soll sie ein junger frischer Jäger han.

Nach Kobersteins richtiger Bemerkung (Weimarsch. Jahrb. a. a. O. 80) passen diese Verse jedoch nicht in den Zusammenhang des Jägerliedes. Sie fehlen darum auch in den meisten und echten Recensionen. Ebenso sind die folgenden Verse in einem Liede bei Erk (Liederhort S. 117 No. 348) nur angeschoben:

Es wuchsen drei Liljen auf einem Grab,
Es kam ein Bauer und brach sie ab,
Er nahm's und steckts auf seinen Hut.
Er trägt ein freien, frischen Mut.

In manchen Reimen ist das eingeschobene Brabant für Engelland allein stehen geblieben. So im Märchen von Richilde-Schneewittchen bei Musaeus:

Spiegel blink, Spiegel blank,
Goldner Spiegel an der Wand,
Zeig' mir die schönste Dirne in Braband.

Vergl. oben S. 333.

2) Jever, Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben 52.

3) Dieselben a. a. O. 53. Vergl. Schmidt, Brem. Ammenr. S. 62: Up den karkhof stufft dat sand, dat sand dat stufft nâ Engelland, von Engelland nâ Braband, von Braband nâ Jumfernstand, Jumfernstand is ûte, krigst ênt up de snûte.

3.

Achtern kerkhof stuff dat sand
in Engelland, in Brabant.
Jüffer mit de tûte,
Helle mit beslûte.
Erre berre botterkerre,
trumpet, of sett! [1]).

Im Winde fährt, wie wir oben S. 269 gesehen haben, die Seele zu den himmlischen Regionen empor. Bis zur Bestattung des Leichnams umschwebt sie den Körper, dann eilt sie dem Sitze der Seligen, dem Engelland entgegen. Der Wind wirbelt den Sand auf, der weithin stiebt. Die Himmelstür tut sich auf, und wird gleich darauf wieder verschlossen. Durch diese übereinstimmenden Zeugnisse für Engelland als himmlisches Totenreich wird es klar, dass die von Wackernagel, Zeitschr. f. D. Altert. VI, 192 besprochene Stelle aus einem altdeutschen Schwank, welche Britannien als Seelenland nennt, auf Verwechselung des himmlischen Engelreiches mit dem Lande der Angelsachsen beruhe [2]).

---

1) Steinbed in Hannover d. Fräulein E. Freiin v. Dincklage-Campe auf Haus Campe. Vergl. oben S. 348, 3: Hinter der Kirche liegt der Sand ausgestreut vor Engelland u. s w.

2) Ein armer Ritter, dessen Mutter längst verstorben, ist einem alten fremden Weibe durch königliches Urteil als Sohn zugesprochen. Als er sich dem Urteil nicht mehr entziehen kann, spottet er: Wol her liebiu muoter mîn, ir sult mir willekomen sîn. dô envriesch ih solher mære nie, daz *alsô lange* ein vrouwe ie bin in Priten sî gewësen und alsûs manec jâr genësen. sî sol ez dannoch sagen mê wie ez in jener wërlte ergê! — Der Dichter spielt dabei auf eine Sage von einer aus dem Totenreich wiedergekommenen alten Frau an. Bildet dieselbe vielleicht den Inhalt des folgenden Kinderreims?: Meine Mutter die Alte mit ihrem stumpfen Fufs, ist sieben Jahr im Himmel gewest, hat wieder raufs gemust. Ist das nicht ein Donnerweib, dass sie nicht im Himmel bleibt? Simrock, Kinderb.² 97, 246. — Unsre alte Schwiegermutter ist ein alter Dulder; ist 7 Jahr im Himmel gewesen, kömmt wieder runter. Ist das nicht ein närrisch Weib, dass sie nicht im Himmel bleibt. Arnims hss. Sammlung 1808. — Varianten s. in Simrocks Puppenspiel von Faust; Fiedler, Kinderr. aus Anhalt-Dessau S. 115, 238. Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben S. 103. Meier, Kinderr. aus Schwaben S. 59, 222. Zeitschr. f. D. Myth. I, 410, 5. Vergl. das Ditmars. Lied von idel unmogeliken dingen bei Neocorus (Müllenhoff, Sagen S. 473) Schal ik di mine môder gäven vor maget to einem wive, so schaltu hangen söven jar un wedder werden to live.

8) Weniger deutlich ist die Bedeutung Engellands als Seelenreiches in folgendem Kinderreim ausgesprochen:

1.

Hüpplepüpp op ènem bên
iek moch mîn môr de gäuse hâün
op' me brêen dîke,
da quam de juffer Slîke (Schlange)
un nam mi diän besten ganten (Gansert) af,
diän et tüsken dem troppe gaf.
da quam mîn môer Engel,
mit dem dicken prängel
un drüggede (drohte) mi so hart te slân,
da drügged' iek iär so wît te gân.
da laip iek bit na Wiesel (Wesel)
un koffte mi drai iesel.
diän ainen diän berêt iek,
diän annern, diän bestrèt (beschritt) iek
diän drüdden nam iek an de hant
un trock dâmet nâ Brabant,
Brabant was versluoten;
de slüetel was tebruoken.
bu söffi diän nu wîer mâken?
met stênerkes, met bênerkes,
met allerhand nette saken,
weffi 'ne wîer mâken [1]).

2.

Ik moch mâl mîn mäur de gâisekes haün,
op dem bräien dîke,
dâ quâm de wulf de grîse [a]),
nâm mî mînen besten ganten af,
diän et tüsken dem troppe gaf.
dâ quâm mî mäur Bengel [b])
met dem dicken rängel (Prügel),
dâ drüggede ik iär noch wîer an, [c])

1) Woeste, Volksüberlief. S. 17, 3.

då quàm ik op so'n wieseken,
då gengen då drei ieselkes.[d]
ainen diän beräid ik,
ainen diän besträid ik,[e]
den annern nâm ik an de hand
un ledd er med nå Engelland,[f]
Engelland was versluâten,
de slüetel was tebruâken[g]
da sat'n åld wîweken un schalte (schälte) bäunen,
dä sag ik iär se sol mi aine medgiewen
dat dæ se ok.
dä näm ik iär aine af
då hacker (hatte ich deren) drai.
då kof ik mi dä en piärreken fűar;
dat piärreken ledd' ik oppet îs,
dat îs dat spläit (spliss),
dat piärreken dat gläid.
de müggen dä flüegen
prrr! då gäit et hiär [1]).

3.

Schockele schockele bone,
mîn vader geit nå Romen
holt dick fette ferken.
we sall diä denn hüen?
lêpen en de rüben.
kommen twê häsken herangegôn
lêpen en dat sommerkôrn.
ein gingen sie op setten,
ein packte ik an et hänneken,
rèd domet nô Brobänneken

---

1) Messerscheidt briefl. d. Woeste. — Vergl. Deilinghofen d. Woeste: a) da quàm de voss te sliken. b) då quâm min mäur Lise med ainem biärkenrise. c) då drüggede ik iär so fær te goan. d) då mötten mi drai ieselkes. e) bespräid ik. f) un ledd' er med nå Holland. läien med bedeutet: Jemanden leiten. z. B. se let med der kau nâm ossen. g) då quâm ik an so'n huiseken, då braid' ne frau en muiseken. då sagd ik se sol mi'n bietken medgiewen. dat wol se då nit dauen.

wo de gäle blümkes stônd,
wo de kenderkes plöcken gônd [1]).

4.

Schekle, schekle bône
mîn môder gienk nâ Rône,
mîn möne (Muhme) gienk no Gelsekirken
hâl en dicke fette stirken (taurulus).
stirke söl ek höen.
do gienk ek annen grawen;
do sâten twê hasen.
einen nâm ek anner hand
rêt domet no Brâband,
von Brâband no Engelland
von Engelland no Spanien [2]).

5.

Et woren zwîn hasen
de sprongen in den grawen.
êner, genk'k drop sitten;
der anger an die anger hand.
do gengen sie no Brobang.
Brobang wor verschlossen,
der schlössel wor zerbrochen.
do gengen sie no 'nem angern hûs;
die frau, die wor am weckzoppe kochen,
die katz, die wôl metfressen,
do schlög sie die frau mem zoppenlöffel om dat mûl [3]).

6.

Schockel schockel birken
die môder geng no kirken,
do safsen zwên hasen
ênen wîfsen un ênen schwarzen,
die genk domet no Brobang,
Brobang wor verschlosse,
der schlössel wor zerbroche [3]).

1) Meurs d. H. Greef.
2) Werden, Leysers Nachlass.
3) Solingen. Firm. III, 196.

Diese, wie es scheint speciell Westphalen angehörige Ueberlieferung ist in ihrer Reinheit nicht mehr erhalten, so dass es schwer wird ihren ursprünglichen Sinn herauszuerkennen. Nur so viel dürfte klar sein, dass es sich hier um einen Ritt ins Elbenreich Engelland auf einem elbischen Tiere handelt.

Der Hase ist ein durchaus elbisches Tier. Die Bjergpuslinger und andere Elbe des Nordens erscheinen als Hasen [1]. Im Märchen von Häsichenbraut tritt der Hase ebenso an Stelle von Zwergen [2]. Hasengestaltige Alraune wurden in Skandinavien an Donnerstagen belebt, und in der Mark erscheint ein Kobold als dreibeiniger Hase mit feurigen Augen [3]. Der Hausgeist Hödeken begegnet einem Kuhhirten als Hase [4]. Hexen [5], Zauberer [6] und Teufel [7] erscheinen in dieser Gestalt. In Weifsenfels in Sachsen erzählt man folgendes Märchen. Ein Mann folgte einem dreibeinigen Hasen in ein grofses schönes Haus mehrere Treppen hinauf und gelangte schliefslich in ein kleines Gemach. Hier fand er in einem grofsen Buch geschrieben, dass der Hase durch die Namensunterschrift eines Mannes erlöst werden könne. Der Gesell tat es. Da ward der Hase zu einem edeln Ritter, und mit furchtbarem Knall sprang eine Türe auf, die zu grofsen Schätzen führte. — Dreibeinige Hasen ziehen in der wilden Jagd [8] und häufig begegnet der Jäger solchen gespenstischen Wesen, die nicht geschossen werden können [9]. Frau Holda (Îsa) lässt sich

---

1) Resen, Atl. VI, 590. Thiele, Danske folkesagn² II, 178. Wolf, Niederländ. Sagen 472. No. 387. Vergl. Zeitschr. f. D. Myth. IV, 144.

2) KHM. III³, 76 fgg.

3) Kuhn, Märk. Sagen S. 373, 120.

4) Seifart, Hildesheim. Sagen S. 184.

5) Thiele a. a. O. II, 103. 104. 105. Müllenhoff, Sagen S. 229, 115. Baader, Badische Sagen S. 50. No. 62.

6) Firm. II, 330.

7) Thiele a. a. O. I, 228. II, 78. Müllenhoff a. a. O. 141, 191. Schambach und Müller S. 361. Sommer S. 52. No. 54.

8) Kuhn, Nordd. Sagen S. 289, 324.

9) Stöber, Elsäss. Volkssagen S. 318, 247. Schambach und Müller a. a. O.

von Hasen die Lichter voranftragen [1]) und Frau Harkes Heerde besteht aus Hasen [2]). Der Hase gilt aber auch als eine umgehende Seele [3]) und nicht minder als seelengeleitender todverkündender Geist. Der Zaunhase beim Rumannschen Hause in Bösinghausen lässt sich blikken, so oft einer sterben soll [4]); wer den dreibeinigen Hasen sieht, dem steht ein Unglück bevor [5]) und überhaupt galt es für einen unglücklichen Angang, wenn ein Hase über den Weg lief [6]).

Wie mit dem Tode steht der Hase wiederum mit der Geburt in Verbindung. Im Hasenteich bei Altenbrak im Oberharz, wo auch sieben weifse Schlüsseljungfrauen erscheinen, sitzen die ungeborenen Kinder [7]). Der Bensheimer Kinderbrunnen liegt in der Hasengasse [8]). Zu Kisslegg in Schwaben holt man die Kinder aus dem Hasennest [9]). Die Ostereier, Symbole des Lebens, versteckt man in künstlich gemachte Hasennester und sagt der Hase habe sie gelegt. In Schwaben setzt man sogar einen Hasen auf das Nest [10]).

1) Zeitschr. f. D. Myth. III, 84 fgg.

2) Kuhn, Nordd. Sagen S. 113. 126, 7. Auf einem Stein der Nehalennia wird dieser ein Hase zum Opfer gebracht.

3) Schambach u. Müller S. 191. 208, 1. Rocholz Aargausagen I, S. 70.

4) Harrys, Sagen Niedersachsens S. 62, 54.

5) Schambach und Müller S. 192, 208, 3. 361, 208.

6) Dieser Glaube ist weit über Deutschland hinaus bei Slaven und Kelten verbreitet. Nach Peter van den Broek beachten auch die Heiden auf den philippinischen Inseln den Angang des Hasen; er gilt ihnen aber als gutes Vorzeichen.

7) Pröhle, Unterharz. Sagen S. 11. 12. No. 35—37.

8) Wolf, Hess. Sagen S. 14. No. 18.

9) Mitteilung des Stud. Birlinger in Tübingen.

10) Meier, Schwäb. Sagen S. 392, 65. Als elbisches Tier wird der Hase auch noch durch das sogenannte Hasenbrod bezeichnet. So nennt man hier in der Mark das Geschenk, das ein Reisender den Zurückgebliebenen mitbringt. In der Magdeburger Börde sagen die Bauern, wenn sie ihren Kindern aus der Stadt Gebäck mitbringen, „das hab' ich dem Hasen abgejagt.“ In Städten wiederum, z. B. in Erfurt, heifst Landbrod das die Eltern den Kindern heimbringen Hasenbrod. In Halle a. d. Saale hiefs Hasenbrod ein kleineres Brod, das als Zugabe ein gröfseres begleitete. Es soll durch diesen Namen das Gebäck als weither, so weit als der Hase laufen kann (aus dem Elbenlande) herbeigebracht bezeichnet werden. Vgl. den Fluch: Nu wok dat niegenunniegenzig wagen vull getrampelte donnerkiils kämen un slaigen di so deip inne är, as de has in niegenunniegenzig jår loupen kann. Firm. III, 170.

Auf den ersten Anblick möchte es scheinen, als ob der Esel dasselbe Recht habe als der Hase, für ein mythisches Tier unseres Altertums zu gelten. Er spielt in der deutschen Sagenwelt ziemlich dieselbe Rolle wie dieser. Zu Frickenhausen am Neuffen in Württemberg, dem heiligen Ort der Frikka, wo der erste Storch genistet hat, sollen die Bauern als Schutzheiligtum des Ortes einen hölzernen Esel in einem Keller verborgen halten [1]). Eselsbrunnen erscheinen mitunter als Kinderbrunnen. Auf dem Hausberge im Harz, wo Frau Holle ihren Sitz hat, liegt der Eselsborn, in diesem befinden sich die Ungebornen. Wenn Kinder unartig sind, sagt man ihnen: „sei still, oder wir bringen dich wieder nach dem Eselsborn." Ein ganz kleiner Knabe erzählte: „wenn die Kinder vor den Eselsbrunnen hinträten und sprächen: „„duck! duck! duck!"" so kämen Esel heraus und holten sie hinein [2]). In Lauenburg kommen die Mädchen aus dem Steinbrunnen, die Knaben aus dem Eselsbrunnen [3]). Auch der Brunosborn auf der Eselswiese zu Querfurt scheint ein solcher Kinderbrunnen [4]). Kobolde erscheinen als Esel. Die Bieresel sind derartige Geister in Eselgestalt die das Bier austrinken [5]). Sie sind bald dreibeinig, bald vierbeinig, hocken sich Leuten auf den Rücken, die zu lange im Bierhause weilen und lassen sich von ihnen umhertragen, bis dieselben umsinken [6]). In der Schweiz ziehen die jungen Leute in der vorletzten Woche vor Weihnachten mit einer ver-

— Hasenbrod heifst auch eine Art des Zittergrases, sonst Hasenöhr, Hasenöhrlein, Ochsenrippe genannt; und Hasenkohl ist ein volkstümlicher Name der oxalis acetosella. Vergl. Zeitschr. f. D. Myth. III, 240.

1) Mündlich von einem Frickenhäuser. Prescher berichtet bei Gräter (Iduna und Hermode 1816 No. 14. S. 16): Beim Neuffen befand sich eine Eselswiese. Diese Wiese soll eine mitleidige Frau dem Esel, der das Wasser auf die Festung trug, vermacht haben. Seit der Esel abgeschafft wurde, erntete der Kommandant das Heu für seine Pferde.

2) Pröhle, Harzsagen S. 198. No. 2.

3) Schambach und Müller S. 341, 81.

4) Kuhn, Nordd. Sagen 208. 234. In Westphalen bezeichnet man die uneheliche Abkunft mit der Redensart: die iesel hiät 'ne üter want slagen. Mitteilung Woestes.

5) Chemnitzer, Rockenphilos. V, 37.

6) Bechstein, Mythe, Sage, Märchen I, 119.

mnmmten Gestalt, die auf einem Schlitten geführt wird, unter grofsem Lärm von Dorf zu Dorf. Diese Gestalt heifst das Posterii und trägt die Maske einer alten Hexe oder eines Esels[1]. Merbitz erzählt nach des Guillelmus Pariensis summa de universo[2], dass ein Jüngling bei einer sehr schönen Jungfrau zu schlafen glaubte. Sie war aber eine Mâr und er fand sich am Morgen in Gesellschaft eines scheufslichen Esels[3]. Auf dem Rhoengebirge liegt ein Eselsborn neben der Teufelswand und in der Nähe eines vom Bösen aus der Luft geworfenen Teufelssteins. Auf dem Eselsborn spukt Lucifer als dreibeiniger Esel[4]. Hexen reiten nach holsteinischer Sage auf Eseln[5]. Aufserdem spielt der Esel in vielen abergläubischen Vorschriften eine grofse Rolle. Wer Gründonnerstag Honig zu essen unterlässt, wird zum Esel[6] oder bekommt Eselsohren[7]. Die erstere Strafe trifft auch denjenigen, welcher am Gründonnerstag neunerlei Kraut[8], zu Weihnachten Bohnen[9] zu essen vergisst, die letztere schändet diejenigen, welche zu Fastnacht die Bretzel verachten[10].

Trotz aller dieser Zeugnisse, welche dem Esel eine hohe Bedeutsamkeit im germanischen Altertum zuzuweisen scheinen könnten, haben wir wol entschieden dafür zu halten, dass er erst an die Stelle eines anderen Tiers getreten ist, da er schwerlich ein aus Asien mitgebrachtes Haustier war. Wenigstens berichtet Aristoteles, dass zu seiner Zeit der Esel den Skythen und Galliern, wie wir vermuten dürfen

---

1) Mone, Geschichte des Heidentums im nördl. Europa II, 246.

2) Merbitz, De infantibus suppositiis vulgo Wechselbälgen I. §. 21.

3) Invenit se postero die in complexu cadaveris asinini tabe soluti foetidissime jacentem.

4) Bechstein, Sagen des Rhoengebirges und des Grabfeldes S. 79 fgg. No. 28.

5) Müllenhoff 213.

6) Bechstein, Mythe, Sage, Märchen I, 161.

7) Morgenblatt 1853, S. 1235.

8) Bechstein, Mythe, Sage, Märchen I, 161. Myth.[1] CVIII, 940.

9) Myth.[1] LXXVIII, 274. Rockenphil. 1729 III, 94.

10) Schrader, Quellen und Vorarbeiten für die Geschichte der Stadt Aschersleben 1850 S. VII.

auch den Germanen unbekannt war[1]). Die vom Lateinischen abweichende Ableitungssylbe -il in goth. as-il-u-s, ahd. es-il berechtigt noch nicht, das Wort für unentlehnt anzusehen, zumal da neben asinus die Verkleinerungsform asellus der lingua rustica und des Mönchslateins miteinzuwirken nicht unterlassen haben wird[2]). Nun ist der Name Eselbrunnen, der nachweislich öfter aus dem Umstande entsprang, dass Esel im Mittelalter das Wasser von dem am Fuſse des Schlossberges gelegenen Brunnen zur Burg tragen mussten[3]), in anderen Fällen aus „tô dem heselînen brunnen“ (zum Haselbrunnen)[4]) entstanden. Sollte nicht durch volksetymologisches Misverständnis aus der Form heselîn, hesiken, heselken der Esel sehr häufig, zumal in den Frühlingsgebräuchen an die Stelle der Hasen getreten sein? Beide Tiere haben überdies die langen Ohren gemein. Bekannt ist der Schwank, wie schlesische Bauern einen Esel sahen und ihn für die Mutter der Hasen hielten, die ihnen so groſsen Schaden im Korn anrichteten. Sie schlugen ihn tot und aſsen ihn auf[5]). Auch sonst sehen wir in Sagen den Uebergang des Hasen in den Esel noch deutlich genug vor sich gehen. „Einige sagen das in Hohensee umgehende Dreibein sei ein dreibeiniger Esel, der gehe zwischen zwölf und eins vom Dorf nach Hildesheim. Das Dreibein ist aber kein Esel, sondern ein dreibeiniger Hase, man muss sich nur überzeugen und die Spuren genau ansehen. „Wenn einer diesem Hasen begegnete ist es noch nie gut gegangen[6]).“ Auch sonst geht im Hildesheimischen das Dreibein bald

1) Vergl. Büffon, Vierfüſsige Tiere I, 68.
2) Vergl. zu lat. asinus neben goth. asilus den ähnlichen Uebergang in lägel, legel aus lat. lagena.
3) Vergl. u. a. Bechstein, Sagen des Rhoengebirges S. 178.
4) Vergl. Ziegler, Illustrium Germaniae virorum historiae aliquot singulares. Ingolstad 1562 p. 40; Kaiserchronik ed. Maſsmann 7151; Maſsmann, Kaiserchronik III, 816.
5) Kirchhoff, Wendunmut I, 388.
6) Schambach und Müller S. 192. No. 208, 3.

als Hase, bald als Esel um [1]). Der todverkündende Zaunhase bei Bösingshausen ist so grofs wie ein Esel [2]).

Hienach ergiebt es sich, dass zum mindesten in unserm Liede der Hase die ursprüngliche Lesart ist, in No. 3. haben wir die den Uebergang zu eselkes bildende Verkleinerungsform häsken, heskes. Wahrscheinlich spielt dieselbe volksetymologische Verwechselung bei den kinderbergenden Eselsbrunnen [3]), vielleicht auch beim hölzernen Esel zu Frikkenhausen mit [4]).

Der Sinn in unserm Liede, so weit er bis jetzt verständlich ist, wäre somit dieser. Ein Knabe hütet die Gänse, deren eine ihm geraubt wird. Seine Mutter droht ihn darüber hart zu schlagen. Er wünscht darum zu sterben und entflieht mit einem Hasen ins Elbenland.

10) Engelland, der himmlische Wohnsitz der Seligen ist zugleich die Heimat und Ausgangsstätte alles Lebens. So nimmt das Ei daselbst seinen Ursprung. Ein bekanntes Volksrätsel lautet:

---

1) Seifart, Hildesheimer Sagen 178, 8.

2) Harrys, Sagen Niedersachsens S. 34, 15.

3) Wenn nicht die aphrodisische Hasel (s. Zeitschr. f. D. Myth. III. S. 95 fgg.) den Grund der Benennung und Sage abgab.

4) In manche Volksgebräuche und Sagen kam der Esel als Abbild des heiligen Palmesels, auf dem Christus seinen Einzug in Jerusalem hielt. Vergl. Schnetzler, Bad. Sagen II, 49. Panzer I, 131. Büsching. Wöchentl. Nachrichten IV, 193. Kuhn, Nordd. Sagen S. 372. Gebräuche 15. In mehreren Orten wurde deshalb am Eselsfeste ein mit einem Chorrock behangener Esel in Begleitung der Geistlichkeit und des Volkes durch die Strafsen in die Kirche geführt und sowol dort um den Esel herum als vor der Kirchentür ein besonderes Lied gesungen. Dondorff, Geschichte der Erfindungen. Quedlinburg Basse I, 345. Auf der Eselswiese zu Erfurt findet ein Jahrmarkt statt. Dabei werden jedesmal Hunderte von töhnernen Eseln verkauft. Intelligenzblatt der Stadt Aschersleben 1852. No. 10. Im deutschen Mittelalter war der Esel überhaupt ein vielgebrauchtes und vielbekanntes Tier. Vergl. Physica St. Hildegardis III, 2. Du Cange s. vv. asinus, mulus, burdo. In Franken gab es eine Ritterfamilie Asini ab Illesheim, s. Biedermann, Index z. Fränk. Rittercanton. In Würzburg befand sich, wie mir Professor Reuss mitteilt, 1277 eine grofse „curia asini, quae vocatur zem esele;" (Regesta rer. Boic. IV, 53. 91. 137) 1359 ebendas. ein Haus zum jungen oder kleinen Esel, und noch 1460 ein Wirtshaus zum Esel. Im Copierbuch von Oberried ist 1397 ein Eselberg bei Schworstadt genannt — Der trunkene Bieresel scheint mir eine gelehrte Vermischung eines älteren Kobolds mit dem eselreitenden Silên zu sein.

Es kommt ein Schiff aus Engelland,
Hat kein Bügel und kein Band,
Und doch zweierlei Bier [1]).

In Luxemburg ward Engelland begreiflicherweise in Niederland verändert:

Es kommt ein Fässchen aus Niederland,
Hat weder Reifen, noch eisern Band,
Giebt zweierlei Trank doch, wie bekannt [2]).

Vielleicht hatte Engelland einst auch in einer schwedischen Fassung statt:

Det kom en tunna från frömmande land,
utan laggar och utan band [3]).

Ein anderes Rätsel, dessen Auflösung ebenfalls das Ei ist, lautet:

---

1) Pommerellen mündl. Vergl. Ostpreufsen N. Pr. Provincialbl. I. 1846 S. 396: Kömmt e tonnke ût Engelland, âne rand on âne band, öss tweierlei bêr bönne. i segg, wat sull dat sönne. — Ebendas. a. a. O. X. 1850 288. 192. Kêm e tonnke ût Engelland, had keine reife, on keine band, on wêr doch twêerlei bêr damank. — Westholstein mündl.: Kêm en tunn ût Engelland, har kên bügel un kên band un doch twêerlei bêr. Vergl. Müllenhoff, Sagen 506, 9: sunder born (Boden) un sunder band.

2) Steffen, Sagen und Märchen aus Luxemburg S. 47.

3) Dybeck, Runa 1847 No. 25. Die übrigen Varianten nehmen eine andere Wendung. Das Alter unseres Rätsels hat schon Müllenhoff, Zeitschr. f. D. Myth. III, 7 dargetan. Es kommt bereits in kunstmäfsiger Skâldenbearbeitung in der Getspecki Heiðreks konûngs vor. — Das Reterbüchlein gewährt die Form: „Ein fesslein, das ist wol gebunden fast geheb on handt unndt on band; hat auch kain raiff.“ Vergl. damit Oldenburg, Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben S. 75. Schwaben, Meier, Kinderreime S. 77, 299; Aargau, Rocholz, Alemann. Kinderl. S. 234, 283; Mone, Anzeiger 1838. 262, 188; Hagens Germania VI, 155. Baden in Niederösterreich: As is a fassl ungebunden, håd kåan råaf und kåani wundn und san zwåalai drangl drai. Unser Rätsel ist vielfach zu andern Völkern übergegangen. Litauisch lautet es: Mazà baczkêle bè szulû ir bè vidùj dvejôps pỳvs. Ein kleines Fässchen ohne Dauben und Reife, innen zweierlei Bier. Schleicher, Sitzungsber. d. Wien. Akad. 1852 S. 529. — Die Inselschweden auf Worms sagen: Eit fåd å tu lås äöl; Ein Fass hat zweierlei Bier. Die Ehsten entlehnten: „Üks waat kahtesuggu öllut sees,“ Ein Fass, zweierlei Bier darinnen. Gutsleff, Anweisung zur ehstnischen Sprache. Halle 1732 S. 371. No. 122. — Auch die Magyaren nahmen das Rätsel bei sich auf: Kicsi hordó, kétféle bor van benne, mindenik szinét el lehet változ tatni. Ein kleines Fass, zweierlei Wein ist in demselben, die Farbe eines jeden kann man unterscheiden. Magyar nyelvészet szerkeszti Hunfalvy Pál. 1856 S. 365—377. száz finn és száz magyar néptalány. 100 finnische und magyarische Volksrätsel No. 4. vergl. Magazin f. Literatur d. Ausl. 1856 No. 90. S. 364a.

Hümpelken, pümpelken sat op de bank,
hümpelken, pümpelken fêl von de bank,
do is kên dokter in Engelland,
de hümpelken, pümpelken kuräre kann [1]).

Daneben stehen die Fassungen:

1.

Gigele Gagele auf der Bank,
Gigele Gagele unter der Bank!
Ist kein Doktor im ganzen Land,
Der's Gigele Gagele wieder ganz machen kann [2]).

2.

Lille trille
laae paa hylde,
fald ned af hylde;
ingen mand
i hele land
lille trille curere kan [3]).

3.

Lille bylle laae paa hylde,
lille bylle fald ned of hylde;
ingen mand in verden kon
hjælpe lille bylle istond [4]).

---

1) Herford. Firm. I, 360. Wesentlich hiemit und besonders in der Lesart Engelland stimmen die folgenden Recensionen überein: a) Grafschaft Mark. Woeste, Volksüberlieferungen S. 14, 16. b) Ravensberg mündlich. c) Lippe. Firm. I, 271. Simrock, Rätselb. I, 32. d) Bremen, Schmidt, Ammenreime 38. e) Göttingen d. Herrn Bibliothekar Müldener; nur dass für hümpelken pümpelken in a) hüppelken püppelken, b) hülterken pülterken, c) runtzelken puntzelken, d) etje papetje, e) hümmelchen bümmelchen gesagt wird.

2) Tirol d. J. V. Zingerle. — Vergl. Jugenheim a. d. Bergstraſse von mir aufgezeichnet: hüppelche püppelche ûf de bank, h. p. unner de bank, is kei mensch im ganze Land, der das hüppelche püppelche fangen kann. — Schwaben, Meier, Kinderr. 79, 310: Wirgele Wargele uffer Bank, wenn es fällt, ist es krank, es ist kein Dokter im ganzen Land, der dem Wirgele Wargele helfen kann.

3) Dänemark. Thiele, Danske folkesagn [1] III, 148.

4) Falster d. Fräul. E. Boeckmann.

4.

Lille trölle
läg pä hölle
ingen man i detta lann
lille trölle læka (heilen) kan [1]).

5.

Bolli fór âf skârði
allar gjârðir sprungu âf,
han vâr hvörki firi eystan, ella firi vestan
íð bolla afturbœta kundi [2]).

Das Ei, aus welchem auf geheimnisvolle Weise ein neues Leben hervorgeht, bot der Naturbetrachtung unserer Alten ein tiefes Rätsel. Kunstvoll gefügt ohne Nat und Drat [3]), ohne Reife und Bänder, so dass man weder Anfang

1) Westergötland. Dybeck, Runa 1848 No. 28. Vergl. ebendas. 29 Wenjan: ille bille sto på hille; ille bille för i sär, ingen man i detta lann ille bille bigga kan.

2) Færœer. Antiquarisk tidskr. 1849—51 S. 317, 16. Ballen fiel von der Bergkluft, alle Reifen sprangen ab. Da war Niemand in Osten oder Westen, der Ballen wieder ganz machen konnte. Zu bemerken ist, dass firi eystan ella firi vestan genau zu dem Zuruf an den Marienkäfer: „flyg œster, flyg vester" „ûtm austen åder ûtm westen o. S. 252. 253 stimmt. Denselben Ausdruck enthält auch eine englische Variante des Käferliedes, die wir zu S. 253 aus Brand, Observations ed. Ellis I, 213 nach tragen:

This ladyfly I take from of the grass,
whose spotted back might scarlet red surpass.
Fly ladybird, north, south or east or west,
fly where the man is found, that I love best.

Vergl. noch den Brandsegen:

There were three angels from the east and the west
one brought fire, and another brought frost,
and the third it was the holy ghost,
out fire, in frost! in the name of the father. etc.

Notes and queries 1850 S. 258.

3) Vergl. das Pommerellische Rätsel vom Ei: „düfferke un dûwke knitten sik ên hûwke âne nât, âne drât, âne end, de dat rât, de is behend. Weben oder Spinnen sind häufig aphrodisische Symbole. — Thöle und Strakerjan S. 77: dår kêm en schô ût de engelsche stûw, de måkt êne nât sünder nådel un drât. Auflös. der Schrittschuh. Hier fliefst Engelland das Elbenreich mit Engelland-Grofsbritannien, dem Lande der Fabriktätigkeit, zusammen. Gradezu wird Engelland in der folgenden Variante aus Hannover genannt: Dar kuamen twê dûwen van Engelland stûwen de neihden en nât sünner drât. D. Fräulein E. Freiin v. Dincklage-Campe. Auflös. schöwel (Schrittschuh).

noch Ende daran sieht, musste es ihnen als eine Arbeit der schmiedenden Elbe erscheinen und in diesem Sinne sagte man, dass es in Engelland, dem Elbenreich, zu Hause sei, daher gefahren komme. Wir sahen bereits o. S. 346, dass die Elbe auf Eierschalen aus und nach ihrer Heimat fahren. Auch in Holland schreibt man vor, die Eierschalen zu zerbrechen, sonst fahren die Hexen darin nach England[1]).

Ist das Ei zerbrochen, so kann kein Mensch es wieder heilen, nicht einmal die kunstvoll schmiedenden Geister (Elbe) im Lande der Engel[2]). Wir lernen hier also Engelland als einen Ort kennen, wo kostbare, wundersame Gefäfse gefertigt werden, eine Tätigkeit,

1) Notes and queries III, 387.

2) Viele Varianten unseres Rätsels nehmen eine andere Wendung. Pommerellen: Huchel di buchel he lêg op de benk, huchel di buchel he lêg onder de benk. Huchel di buchel hets genecke tebrôke, kann kêne sone huchel di buchel mê måke. — England Halliwell, Nursery-rhymes S. 92, No. 135: Humpty-dumpty sate on a wall; humpty-dumpty had a great fall; three score men and three score more cannot place humpty-dumpty as before. — Kuhländchen. Meinert, Fylgie S. 289, 33. 's fellt vo dar trepp onn kon's ka beinder meh beinde. — Siebenbirgen d. Haltrich: et fäel e kefken vum dâuch erûef, et kangd ed niche bidner bangyden. Wat es dåt? Vergl. Hagens Germania VI, 156. — Eine Reihe anderer Recensionen ist mir noch nicht verständlich. Weifsenfels in Sachsen mündl. vergl. Neuvorpommern Hagens Germania V, 252: Ente potente safs auf der Bank, Ente potente fiel von der Bank, da kamen die Herren von Akel dörschakel und wollten Ente potente wieder ganz machen. — Pommerellen: Hempel di pempel lag auf der Bank, Hempel di pempel lag unter der Bank, kam ein Herr von Jlen Apen kann Hempel di pempel nicht wieder machen. — Pommerellen: Hottepotete ober der Bank, Hottepotete unter der Bank! da kam der Hottepotete und konnt' es nicht wieder ganz machen. — Pommerellen: Ente potente sat op de benk, Ente potente fêl von de benk, då kåme de herre von Åtepotåte on wullen Ente potente wedder ganss måke. — Holstein mündl.: Henterpotenter kam auf die Bank, Henterpotenter fiel von der Bank, da kamen 5 Herren von Uden von Aden, konnten doch kein Henterpotenter mehr machen. — Pommerellen: Endle labondle lag auf der Bank, Endle labondle lag unter der Bank, da kam ein Herr von Labondle gegangen; schenkt Hannchen ein Hahnchen und ein Hühnchen. Hahnchen und Hühnchen gingen einen graden Weg. Hühnchen fand ein Kornchen, Hahnchen wollt es ihm nehmen, da kam ein Herr von Labondle gegangen wollt es ihm nicht lassen. — Wer sind die Herren von Akel dörschakel, Jlen Apen, Hottepotete, Åtepotåte, Uden Aden, Labondle? — Die Besprechungen unseres Rätsels N. Preufs. Provincialbl. 1840 V, 396 fgg. Hagens Germania V. 1848 S. 252—254 sind durchaus unzureichend.

welcher unsere Elbe nach vielfachen Sagen im oder hinter dem Berge (dem Wolkenfels) obzuliegen pflegen[1]).

Das Ei musste unsern Altvorderen um so mehr elbisch erscheinen, als sowol seine Gestalt sie an den buckligen Zwerg[2]), als auch sein Hin- und Herrollen an das Kobold- oder Kopfheisterschiefsen[3]) erinnerte.

11) Das Land der Engel gilt begreiflicherweise als Inbegriff aller Freuden und daher nimmt die Redensart: „nach England fahren“ mitunter die abstracte Bedeutung „vergnügt sein“ an:

Wir haben ein Schiffchen mit Wein beladen
Damit wölln wir nach Engelland faren.
Lasst uns farn, farn, farn,
Lasst uns farn nach Engelland zu.
Der Wein ist aufser mafsen gut,
Er macht uns frischen und freien Mut.
Lasst uns u. s. w.
Frisch auf Gesell lass umbhergan,
Das Gläslein muss nit lang stillstan!
Lasst uns u. s. w.
Schenk ein, schenk ein den kuelen Wein,
Das Guetlein muss verschlemmet sein!
Lasst uns u. s. w.[4]).

Vorzüglich aber wird diese Redeweise von der Frühlings- oder Sommerfreude gebraucht. Die flandrische Jugend pflegt besonders in Dünkirchen an Sommerabenden (zumal an den Festen d. h. Johannes des Täufers, Petri und Pauli) eine Krone von Rosen über den Weg

1) S. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 95 fgg.

2) Humpelken, hümmelken, hüppelken bedeutet bucklig, vergl. engl. hump; pümpelken, bümmelken sind Emphase. Vergl. Zeitschr. für vergl. Sprachf. III, 79. 80. engl. humpty = hunchbacked. S. Thom. Wright, Dictionary of absolete and provincial English. London 1857 S. 673. — Humpty-dumpty „eine kleine tölpische Person.“ Kaltschmidt, Engl. Wörterbuch s. v.

3) Vergl.: kann kêne sone huchel di buchel mê måke. — Dän. trille bedeutet Rolle, Scheibe.

4) Uhland, Volkslieder 589, 220.

zu hängen und unter derselben gegen Sonnenuntergang Reigentänze aufzuführen. Jene Krone heifst Roozenhoed[1]). Zu Bailleul singt man bei solcher Gelegenheit folgendes Tanzlied:

Ik zoude nu zo geiren
naer Engelland gaen varen,
al om myn eerste wieltje
van mynen nieuwen wagen.
Ik zal om een gaen zoeken
van hier naer de vier hoeken,
van hier overal;
waer dat ik hem vinden zal.
Komt hier myn proper maegdetje,
komt danst met my.
Ye zal myn eerste wieltje
van mynen wagen zyn.
„Ik wil h'ên, 'k wil eenen man,
ik wil h'ên eenen wagenman[2]).“

---

1) An einigen Orten führt sie den Namen Roozenkroon. „Am Sonntag nach Cathedra Petri wird in Geeraerdsbergen in Belgien ein Tanz unter der Roozenkroon gehalten, die hoch über der Strafse schwebt; sobald sich ein bestimmtes Paar unter ihr befindet, lässt man sie fallen. Dann folgt ein allgemeines Ballspiel.“ Wolf, Wodana I, 103. Wolf, Beiträge I, 87. In Hekelghem bei Aelst versammeln sich am St. Peterstag die Bursche und Mädchen des ganzen Dorfs und machen zwei Blumenkränze den Roozenhoed und die Kroon. Dann losen die Mädchen mit Strohhalmen. Die den längsten zieht erhält den Roozenhoed, wird erste Königin und wählt sich ihren König. Die den zweitlängsten Halm behält erhält die Kroon und wählt sich gleichfalls ihren Genossen. Abends ist Schmaus und Tanz im Wirtshaus. In Brüssel werden an den Festtagen St. Johannis des Täufers, Petri und Pauli und bei der grofsen Kirchweihe in den untern Stadttheilen Maien gepflanzt, Kränze, Kronen und Fahnen in den Strafsen ausgehängt und Abends tanzen die Nachbarn „unter der Krone,“ die inmitten der Strafse schwebt. Am letzten Kirchweihtag zündete man unter der Krone ein Freudenfeuer an. Zeitschr. f. D. Myth. I, 176. In Halle hängt man am Johannismorgen Kronen von Laub und Blumen an Schnüren quer über die Strafse, die Kinder tanzen darunter, sperren den Vorübergehenden mit Blumengewinden den Weg und erhalten dafür ein kleines Geldgeschenk. — Diese Kronen sind in Thüringen und Sachsen sehr verbreitet. Sommer, Thüring. Sagen S. 156. Die Tänze unter der Rosenkrone hängen mit den deutschen im Rosenkranz zusammen, worüber Hoffmann, Horae belgicae II, 177. 178. Vergl. das Tanzen unter dem Rosenstock zu Sachsenburg und den Rosenbaum von Fürstenwalde bis Wendisch Buchholz. Kuhn, Nordd. Sagen S. 391. No. 82. Auch in Greifswalde waren und sind zu Pfingsten Tänze unter goldgezierter Blumenkrone in Gebrauch. S. Greifswalder Kreis- und Wochenblatt 1857 No. 66. 70. 76.

2) De Coussemaker, Chants populaires des Flamands de France, recueil-

Der Reigen wird von allen Mitspielern getanzt aufser einem, welcher umhergeht und mit einem Plumpsack ein Mädchen aus dem Kreise berührt und nötigt, sich an seine Seite zu begeben [1]).

In der Gegend von Brüssel war folgender Abzählreim üblich: [2])

Onder de bank
leit er wat zand;

lis et publiés avec des melodies originales. Gand E. Gysselink 1856 S. 325, CIII. — Ich wollte so gern nach Engelland fahren, um das erste Rädchen für meinen neuen Wagen. Ich werde danach suchen in alle vier Weltgegenden, von hier aus überall, bis dass ich es finde. Komm her mein wackres Mägdelein, komm tanz mit mir, du sollst das erste Rädchen meines Wagens sein. „Ich will haben, ich will einen Mann, ich will haben einen Wagenmann."

1) Ein ähnliches Spiel ist in Dünkirchen zu Hause, De Coussemaker a. a. O. 324, CII.:

Komt hier gy proper maegdetje,
komt danst met my.
gy zyt aen't eerste koordetje,
van mynen nieuwen wagen.
houd alaen, wagen, wagen!
wat zal ik hier gaen zoeken,
van achter in de hoeken?
'k zal gaen zoeken overal,
waer ik iemand finden zal.

Zu vergl. steht auch Simrock, Volkslieder 1851 S. 304, 189:

Ich stehe fürwahr nicht aufe,
Ich enlasse dich nicht herein,
Ich hör' an allen deinen Reden,
Dass Du mein Lieb nicht bist.
Hörst du an allen meinen Reden,
Dass ich dein Lieb nicht bin,
So steck dir an ein Kerzchen,
So siehst du, wer ich bin.
Das Feuerchen liegt in der Aschen,
Die Kerzchen sind verbrannt,
Ade ihr Honnefer Jungfern,
Ich zieh' ins Engelland.

Dort hofft der sehnende Werber Liebesglück und Freude zu finden, doch gefällt ihm schliefslich die Erde noch besser und er bleibt.

2) Wolf, Wodana Mus. voor Nederduitsche oudheidskunde. Gent 1843 I, 110. Unter der Bank liegt da etwas Sand, trägt ihn mit nach Engelland (von Engelland nach Spanien!) Aepfel von Oranien, Birnen von dem höchsten Baum. Wer das erste Spiel gewinnt, gewinnt die goldene Doppelkrone. Die Krone steht gespannt mit 4 eisernen Bändern, woran die stolzen Kinder und die stolzen Menschen hangen sollen. Die goldene Krone dieses Kinderreims ist wol nichts anderes, als die mit Flittergold verzierte Krone des vorhergehenden Liedes. Zu dem Anfang vergl. oben S. 404. 405.

draegt hem mêe naer Ingeland,
(van Ingeland naer Spanje)
appelen (van Orange)[1])
peeren van den hoogsten boom.
Wie het eerste speleken heeft
heeft de dubbele goude kroon;
de kroon die staet gespannen
met vier yzere bannen
(waer dat de stoute kinderen
en de stoute menschen daeraen hangen).

---

1) Ich kann nicht unterlassen auf den merkwürdigen Umstand aufmerksam zu machen, dass die nun schon mehrfach als Zusatz zu Engelland beobachteten Worte „nach Spanien, von Spanien nach Oranien u. s. w.“ s. oben S. 397 fgg. 400 fgg. in einem italiänischen Sonnenliede ein merkwürdiges Analogon finden:

Non chiovere, non chiovere,	Regne nicht, regne nicht,
ca voglio ire a movere	Denn ich will bei Sonnenlicht
a movere lo grano	Das Korn zu worfeln fangen an
de masto Giuliano.	Bei dem Meister Julian.
Masto Giuliano	O Meister Julian
prestamo na lanza,	Gieb mir ne Lanze von der Wand,
ca voglio ire N'franza,	Denn ich zieh' ins Frankenland,
da Franza a Lombardia,	Von Frankenland nach Lombardia,
dove sta Madamma *Lucia*.	Dort thront Madamma Lucia.

S. Ferdinando Galliani del dialetto Napoletano Napoli MDCCLXXIX S. 119. Die heilige „Lucia“ (d. h. die am Tag Geborene) vertritt hier die Stelle einer Sonnengöttin in Folge der Volksetymologie von Lucia aus luce lat. lux; ebenso wie das catalanische Sonnenlied aus gleichem Grunde St. Clara (die Leuchtende) wählt, s. oben S. 395. Ich kann nicht umhin an dieser Stelle zu S. 396 der Vollständigkeit wegen den Text des dort erwähnten neapolitanischen Sonnenliedes ausführlicher mitzuteilen: Jesce jesce sole scajenta 'mperatore Scaniello mio d'argiento che vale quattociento; ciento cinquanta, tutta la notte canta, canta viola lo masto de scola; o masto, o masto mannancene priesto; ca scienne masto Tiesto co lanze e co spate, da l'aucielle accompagnato. Sona sona zampognella, ca t'accatto la gonnella, la gonnella de scarlato; si non suone, te rompo la capo. S. Liebrecht, Der Pentamerone des Basile II. S. 258. Zu oben S. 397 bemerke ich, dass zum Verständnis der piemontesischen Sonnenlieder schon der folgende Volksreim aus Mailand (s. Cherubini, Vocabulario Milanese-Italiano. Milano 1839 I, 187) einen Beitrag liefert:

Pioev, pioev,
la gaijnna fa l'oeuv,
fiocca, fiocca,
la gaijnna la fa l'occa.

d. i. Regen, Regen, die Henne legt ein Ei, Schnee, Schnee, die Henne sie macht eine Gans. Zu der schon mehrfach (s. u. a. oben S. 341) besprochenen Darstellung der Wetterwolke als Huhn vergl. den ditmars. Namen der Vogelmiere stellaria media hoenerswark, d. i. eigentl. Hühnerwolke.

Wiederum lautet ein beim Mailehen gebrauchtes Tanzlied in der Umgegend von Bonn:

Im Maien, im Maien die Vögelein singen,
Die Lämmelein auf grün Haide springen.
Sie springen und singen vor Herzliebchens Tür.
„Komm doch zum Abendtänzchen herfür."
Ein Abendtänzchen es dauert nicht lang,
Mit einer Schalmeien in Engelland.
Ich hoffe, sie werde bald wiederum kommen,
Der lustige Mai bringt fröhlich den Sommer.
Der fröhliche Sommer bringt frischen Klee,
Von Herzlieb scheiden und das tut weh.
Von Herzlieb scheiden tut nimmermehr gut,
Wer soll denn trösten den Mädchen den Mut? u. s. w.[1]).

S. Müllenhoffs Glossar z. Quickborn s. v. Zu meiner grofsen Freude vermag ich nun auch zu dem færœischen Liede oben S. 375 aus Sv. Grundtvigs so eben eingelaufener zweiter Sammlung „Gamle Danske minder i folkemunde, ny samling. Kjœbenhavn 1856—57" S. 154 eine Variante aus Jütland beizubringen: „Bœn om godt veir" (Bitte um gutes Wetter):

Mett å Malên,
di såd å gråstên,
å boj te Vorherr, te æ sôl mätt skên,
saa skênd æ sôl, så lyst æ mån.
klar (für klaver) *op te vorherr, i guds engler.*

Margareta und Malên, sie safsen auf dem Feldstein und baten unsern lieben Herrn, dass die Sonne möge scheinen, so schien die Sonne, so leuchtete der Mond; *klimmt auf zu unsern Herrn, ihr Gottes Engel.*

Da wir einmal bei Nachträgen zu den Sonnenliedern stehen, merke ich zu S. 380, 3 noch einen englischen Reim aus Halliwell, Nursery-rhymes 201, CCCLVII. an:

Rain, rain go away,
come again another way,
little Arthur wants to play.

1) Bonn und Menzenberg: Simrock, Deutsche Volkslieder S. 205, 107. — Kessenich, Poppelsdorf: Erk, Neue Sammlung Deutscher Volkslieder II, Heft 4. 5. S. 82, 77. Erk, Deutscher Liederhort 309, 140:

Zu Maien, zu Maien die Vögelchen singen,
Die Lauberen auf Grünhaide springen.
Sie tanzen, sie springen vor Herzliebchens Tür,
Da geht ein Abendtänzchen herfür.
Ein Abendtänzchen, es währet nicht lang,
Mit einer Schalmeien aus Engelland.
Wir hoffen, sie werden schon wiederum kommen,
Der Mai bringt uns den lustigen Sommer;
Den lustigen Sommer, den gelben Klee —
Herzliebchen das Scheiden und das tut weh.

Die Engel lassen bei Beginn des Frühlings liebliche Schalmei ertönen. Sie führen den lustigen Mai, den gelben Klee, das grüne Laub, den Vogelsang wieder herbei, die verschlossenen Häuser tun sich auf, zu Tanz und Spiel während der ganzen Sommerzeit kommen Bursche und Mägdlein hervor, die Freude des Engellandes kehrt bei ihnen wieder ein, bis des Winters eisiger Bann sie hinter den Ofen zurücktreibt.

Diese Vorstellungen haben einen tieferen Hintergrund. Das himmlische Lichtreich wurde einst als wunderherrlicher Garten gedacht, woher der Blumenschmuck des Sommers alljährlich auf die Erde kommt. Im oder unter dem Frauhollenteich am Weisner befindet sich Frau Hollas unvergleichlicher Garten, worin Blumen und kostbare Früchte wachsen[1]). Nach dem Märchen steigen Kinder in Holdas Brunnen hinab. Unter demselben liegt eine blumige Wiese, auf der Apfel- und Birnbäume voll reifer Frucht stehen und zum Pflücken einladen[2]). Eine elsässische Sage schildert den Kinderborn als einen schönen steinernen Brunnen auf einer Wiese gelegen. Daraus fliefst Milch statt Wasser. Ringsum blühen grofse Blumen die Honig in den Kelchen bergen. Damit stillt die Mutter Gottes die elternlosen d. i. die ungebornen Kindlein[3]). Wir wissen bereits dass Holdas Brunnen, in welchem die Kinderseelen weilen, der Wolkenbrunnen ist, zu welchem der Marienkäfer auffliegt (s. oben S. 255. 268), und dass dasselbe Local als Berghöle aufgefasst wurde. In Waldminchens Berghöle s. oben S. 272. 273 befindet sich eine blumige Wiese, auf der die Kinderseelen spielen.

Herzliebchen, das Scheiden tut nimmer kein gut,
Wir zwei wir tragen einen falschen Mut. u. s. w.

Vergl. Müllenhoff, Sagen S. 480:

Der Abendtanz, der dauert nicht lang,
Er dauert nur einen kleinen Sommer lang.

1) Grimm, D. Sagen S. 7, 4. Vergl. Lyncker, Hess. Sagen S. 17, 19.

2) KHM. No. 24. Vergl. KHM. III[3], 40 fgg. Müllenhoff, Sagen S. 497 fgg. Stöber, Elsäss. Volksbüchlein S. 113, 245.

3) Stöber, Sagen des Elsasses S. 121, 107.

Sie pflücken daselbst die schönsten Blumen und winden Kränze und wenn sie hungrig und durstig sind, kommen Waldminchens Dienerinnen und bringen ihnen die beste Speise. — Ebenso befindet sich in dem oben S. 338 aus Colshorn beigebrachten Berge mit den Kinderseelen ein goldenes Schloss auf einer Wiese. In einer Schweizersage steigt ein Schneidersohn in die Höle einer verwünschten Jungfrau hinab. Da hat er erstlich durch eine eiserne Pforte, darnach aus einem Gewölbe in das andere, endlich auch durch einige gar schöne und lustige grüne Gärten gehen müssen. In der Mitte steht ein herrliches Schloss, darin weilt die Jungfrau [1]). Nach einer Sage bei Harrys [2]) sind die Wände in der Wohnung der weifsen Frau mit kostbaren nie gesehenen Blumen bedeckt. Dass die Wiese wirklich im Lichtreich (Engelland) hinter dem Wolkengewässer liegt, bestätigt ein Kinderreim:

Hoijo wären wir do
wo de engelsches sengen
wo de schellekes klengen,
wo de *blau blau blömkes* stont,
wo de kengerkes spele gont [3]).

In einem Eifler Liede s. o. S. 351 No. 20 wird dem Marienkäfer zugerufen „flieg ins Herrgottsgärtchen."

1) Grimm, D. Sagen I. No. 13. S. 17.
2) Volkssagen Niedersachsens II, 62.
3) Simrock, Kinderb.[2] 86, 291. Vergl. Meurs d. H. Greef:

Heijo! wären wir do,
wo de engelsches sengen,
wo de schellekes klengen,
wo dat sönneken (die Sonne) *den berg herop geit,*
wo dat klokschen tien ure sleit.
Dat klokschen het geslagen,
do woll mîn müder mek dragen,
do gonk ek laupen.
do koamen se mek all nâgegoan,
do kam ek an en bröksken,
do sâten twê hasen on ên kanin,
do sall dat kenneken ôk sin.

Vergl. das oben S. 409 fgg. erläuterte Lied. Das dem Hasen verwandte Kaninchen ist ebenfalls häufig eine Gestalt, in welcher Seelen erscheinen. S. Wolf, Niederl. Sagen S. 328, 233; S. 500, 415; S. 508, 426; S. 703, Anm. 415.

Ein anderer Kinderreim oben S. 339, 3 zeigt die Kinderseelen bei Frau Holda im Glasberg, wo sie in einem gar schönen Garten voll herrlicher Blumen weilen. Schwäbische Reime fordern den Maikäfer gradezu auf Früchte aus seiner himmlischen Heimat mitzubringen.

1.

Sonnevögele flieg aus
Flieg in meines Vaters Haus,
Komm bald wieder
„*Bring mir Aepfel und Bire!*" [1]).

2.

Maikäfer flieg aus,
Flieg in meiner Ahne Haus,
Bring mir Aepfel und Bire!
Komm bald wieder! [2])

3.

Maiekäfer flug, flug
In deiner lieben Frauen Häusle,
Gibt dir Aepfel und a Knäusle,
Gibt dir Aepfel und Bire!
Morge z' Nacht wieder [3]).

Genaue Einstimmung zeigt ein Lied an den im himmlischen Kinderbrunnen der Holda heimischen Storch:

Stork å stork å stene,
med di lange bene!
hvor hær do væt å tjene?
I min faders affildgård,
dær er bord å bænke

---

1) Meier, Kinderr. aus Schwaben S. 23, 72.

2) Ebendas. 24, 77. Der Vater in 1, die Ahne in 2, sowie Vater und Mutter o. S. 353. No. 26 bedeuten die Seelen im himmlischen Lichtlande, welche hier, wie die aulken, ölken s. oben S. 301 als Geister der Vorfahren gefasst sind. Vergl. Pröhle, Aus dem Harz. Leipzig 1851 S. 93: Ein Graf von Regenstein bat den Ahn seines Hauses, dessen Geist im Schlossbrunnen hauste, um Nachkommenschaft. Der Brunnengeist gewährte seine Bitte und schenkte ihm zwei Söhne.

3) Meier a. a. O. 25, 78. Vergl. oben S. 347—352 und Firm. I, 526.

dær er mjœ å skænke
dær er, dreng', der kytter buld
dær er pigger, der spinner guld;
hos å hos å heja!
dær er nok å tej a [1]).

---

1) Storch und Storch und Steine mit den langen Beinen, wo warst du aus zu dienen? In meines Vaters Apfelgarten. Da sind Tische und Bänke, da sind Mädchen die schenken, da sind Bursche, da sind Jungfrauen, die spinnen Gold. Sv. Grundtvig, Gamle Danske minder i folkemunde II. S. 147. 148. Deutlich ist hier in das himmlische Brunnenreich die Scenerie der späteren Vallhöll hineingetragen, die Bänke und Tische, an denen die Einheriar sitzen, die metschenkenden Valkyren. Goldspinnende Jungfrauen werden wir weiterhin in Holdas Brunnenreich kennen lernen. Vergl. die folgenden Lieder, welche alle von einem mythischen Lande handeln:

Grô gôes mæ di ving!
hwo vil du swing?
a'el swing û a mi fåers land
dær er hwerken såen eller wand,
a vil û i fremmed land
dær grûer lœg
der galer gjœg. u. s. w.

Grundtvig a. a. O. 306. — Die folgenden schwedischen Fassungen entnehme ich der hdschr. Sammlung von Stephens und Hyltén-Cavallius:

1. (Vermland aus Bokaströms Resa.)
Gli gla glänne
lån mig dina vingar
viska fara åt Sörmoland
der ligger spädt barn, lekar med gulläpplet.

2. (Finnmarken.)
Bocken stod på trunnen
med kôlblad i munnen
så kom gåsen flygande.
„aj! aj! herr gåse,
hvart skal flyge til *gullfjord*;
dår växer löken
dår galar göken
dår dansar små flickar
dår dansar små gossar
dår dansar lilleste — — med.

3. (Södermannland.)
Gåsa gåsa klinga
låna mig dina vingar.
hvart ska' du flyga?
Ji fremmande land;
der bor göken,
der gror löken,
der sjunger svanen,
varper under granen!

Entsprechende Züge finden sich in Sagen. In der Gegend von Münnerstadt in Baiern gingen einmal zwei gute Kinder aus, Erdbeeren zu brechen. Ermüdet schliefen sie ein. Da kam ein *blauer Storch* geflogen, der in der Gegend hauste und jedem ehrlichen Wandersmann ein treuer Führer war, Spitzbuben aber und Diebe in die Hände zwackte. Der Storch legte dem einen Kinde Goldperlen, dem andern die schönsten Erdbeeren in die Hand [1]. Der Storch ist Holdas Vogel, der die Kinder bringt, seine Gabe weist daher schon darauf hin, dass die Erdbeeren in besonderen Bezuge zu dieser Göttin standen.

Nun bewahrt Panzer die folgende merkwürdige Sage. Vor dem Johannistag darf eine Mutter, der schon Kinder gestorben sind, keine Erdbeeren essen. Denn an diesem Tage führt die liebe Himmelsmutter Maria die kleinen Kindlein ins Paradies in die Erdbeeren. Kinder, deren Mütter schon vor Johannis von der Frucht genossen haben, gehen leer aus. „Bleibt zurück," spricht Maria, „euern Teil hat eure genäschige Mutter schon gegessen" [2]. Die Såligen Fräulein, Holdas Begleiterinnen in Tirol, helfen den Kindern Erdbeeren und Heidelbeeren sammeln, und pflücken so schnell, dass in einer Viertelstunde alle Körbchen mit der saftigsten Frucht gefüllt sind [3]. Ein Mädchen findet an einer Stelle, die sonst kahl und dürr war, die allerschönsten Erdbeeren. Während sie davon pflückt, zupft eine weifse Jungfrau sie am Rock und wünscht erlöst zu

derunder sitter et litet barn
och leker med guldapler.

Dass der Storch und der Maikäfer als Tiere Holdas auf gleiche Weise angeredet werden, kommt auch sonst vor, vgl. Firm. II, 419 (Memmingen) Moiakäfer fluig auf, fluig in deiner *ähne* haus. Wo bischt heint z' nacht gläaga! z' Buxe in de schäafa. Warum hauscht m'r nex mitbraucht? Ja i haun net an di daucht. Schönmaunk! Schönmaunk. — Meier, Kinderr. aus Schwaben 28, 91. Storch, Storch Schnibelschnabel mit der langen heuegabel! Wo bist heut nacht glege? z' Jesingen in de schäfe. Warum hast mir keine bracht? J han wäger nimme dran dacht.

1) Schöppner, Bairisches Sagenbuch III, S. 78, 1019.

2) Panzer, Beitrag zur D. Myth. II, 13. 14.

3) Zingerle KHM. Insbruck 1852 S. 59, 10.

sein [1]). Die weiſse Frau vom Ilsenstein erscheint den Mädchen in den Kronsbeeren [2]). Im bairischen Hochland soll es lichte Jungfrauen, von den Einwohnern Elfen(?) oder Fräulein genannt, gegeben haben, welche die Kühe molken und dafür mit reichlicher Milch segneten, s. oben S. 52. Diesen „Fräulein" zu Lieb banden die Hirten oft den Kühen Körbe mit saftigen Erdbeeren und Alpenrosen zwischen die Hörner, damit dieselben kämen und sich daran erfreuten [3]). Auf der Tafel des Zwergkönigs Hibich oder Gübich, der nach hannöverscher Ueberlieferung im Glasberge wohnt s. oben S. 333, giebt es Erdbeeren und Himbeeren [4]). Ein armes Mädchen sucht am Hengstberge in Baiern Erdbeeren und Nüsse für seine kranke Mutter, da erscheint ihm bei den Beeren ein altes Mütterchen, das ganz und gar mit goldenem Moose bekleidet und durch dessen Gabe sich die gepflückten Beeren und Nüsse sämmtlich in Gold verwandeln [5]).

Vergewissern uns die angeführten Ueberlieferungen, dass die Erdbeeren zu Holda und den Elben in einem engen mythischen Verhältnis stehen, so zeigt ein Märchen, dass man sie in Holdas himmlischem Lichtreich heimisch dachte. Ein armes Stiefkind wird von seiner Mutter *mitten im Winter* in einem papiernen Kleide in den Wald geschickt, um Erdbeeren zu suchen. Sie gelangt an ein kleines Häuschen, worin drei Zwerge (Haulermänner-

1) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 87, 115.

2) Pröhle, Unterharz. Sagen S. 109. No. 270.

3) Schöppner, Bairisches Sagenbuch II, 36, 489.

4) Pröhle, Harzsagen S. 60. Ein Mädchen soll für Arbeiter aus der Himmelpforte Wasser holen. Sie pflückt aber erst Erdbeeren, da kommt ein klein Männchen und fragt, wer ihr die Erlaubnis dazu gegeben. Sie sagt weshalb sie gekommen und er führt sie nun in die sonst verschlossenen und den Menschen unnahbaren Räume des untergegangenen Klosters. Dort giebt er ihr zwei Flaschen. Die Arbeiter wurden ganz davon berauscht und fielen in Schlaf. Pröhle Unterharzsagen S. 85, 200. Das Kloster ist Totenaufenthalt, darum schläfert das Getränk ein. Das Mädchen gelangt dahin, indem sie die Erdbeeren pflückt.

5) Schöppner a. a. O. III. No. 1086. S. 134. Auch das wütende Heer erscheint „in den Erdbeeren." Kuhn, Märk. Sagen S. 175. Panzer, Beitrag I, 84, 107.

chen, Hölenmännchen) wohnen, denen sie willig von ihrer schmalen Wegkost mitteilt. Diese weisen sie an, den Schnee wegzukehren. Darunter kommen die schönsten reifen Erdbeeren zum Vorschein. Aufserdem schenken sie ihm, dass es jeden Tag schöner werden soll und dass ihm Goldstücke aus dem Munde fallen, so oft es ein Wort spricht, endlich dass ein König kommt und es zu seiner Gemahlin erhebt. Die böse Stiefschwester tritt nun gleichfalls den Weg in den Wald an um ähnliche Gaben zu erwerben. Da sie aber hartherzigerweise den Haulemännerchen nichts von ihrem Mittagsbrod mitteilt, wird sie verflucht jeden Tag hässlicher zu werden, bei jedem Wort eine Kröte aus dem Munde zu verlieren und eines üblen Todes zu sterben [1]). In Pommerellen erzählt man dies Märchen so: Die Frau schickt ihr Stiefkind mitten im Winter in den Wald nach Erdbeeren, mit einem Papierkleid, Glasschuhen und einem Hut von Butter angetan. Sie zerstöfst sich die Glasschuhe, der Wind zerreifst ihr Kleid und die Sonne zerschmilzt den Butterhut. So kommt sie zu den 3 Zwergen, die sie mit einer Schaufel den Schnee wegfegen heifsen. Darunter kommen die Erdbeeren zum Vorschein. Die 3 Männchen wünschen ihr auf einer Seite goldene, auf der andern Seite silberne Haare, Gold soll aus ihrem Munde fallen und jedesmal ein Diener es aufheben, endlich soll der König sie heiraten. Der bösen Schwester schenken die Zwerge auf der einen Seite des Kopfes Pferdehaar, auf der andern Schweineborsten, Kröten sollen aus ihrem Munde fallen und ein Bettler sie heiraten. In einer Harzer Variante dieses Märchens kommt die Stieftochter zum Zwergenhaus hinter den sieben Bergen. Die Zwerge gewähren ihr, dass sie goldene Haare haben soll und schenken ihr einen Krug voll herrlichen Wassers, den sie mit nach Hause bringt. Später gelangt sie

1) KHM. No. 13.

in den Wald, wo Gott Christus und der heilige Geist ihr mitten im Schnee einen Korb voll schöner dicker Erdbeeren pflücken. Sie wünschen ihr, dass sie von Gestalt noch schöner werde und dass ihr bei jedem Worte Goldklümpchen aus dem Munde fallen. Die Stiefschwester kommt ebenfalls zu den Zwergen, die sie mit einem Kopf voll Läuse begaben; die drei göttlichen Personen schenken ihr keine Erdbeeren, sondern wünschen ihr hässliches Ansehen und Hörner auf den Kopf und machen, dass das Haus bei jedem ihrer Worte sich dreht[1]). Nach schwedischen Varianten aus Upland und Ostgothland wird die Stieftochter mit einem Siebe zum *Brunnen* geschickt, um Wasser zu holen. Der Brunnengeist wünscht ihr, dass sie noch einmal so schön werden soll, als sie schon ist, dass ihr bei jedem Wort ein Goldring aus dem Munde fällt und dass unter ihren Tritten rote Rosen erblühen. Die rechte Tochter wird mit einem heilen Eimer ebenfalls zum Brunnen geschickt und trägt wegen ihrer Hartherzigkeit als Geschenk davon, dass sie dreimal hässlicher wird, dass ihr eine Ratte aus dem Munde fällt, wenn sie spricht, und dass Unkraut unter ihren Füfsen wächst[2]). Im Pentamerone[3]) erhält Marziella von einer Alten am *Brunnen* die Gabe, dass ihr Rosen und Jasmin aus dem Munde fallen, wenn sie lacht, dass Perlen und Granaten niederregnen, wenn sie sich kämmt, und Lilien und Veilchen unter ihren Füfsen aufspriefsen; der bösen Puccia dagegen wünscht dieselbe alte Frau, dass ihr Schaum von den Lippen trieft, Läuse vom Kopfe fallen, und dass Farnkraut und Wolfsmilch unter ihren Tritten wachsen.

Sehr abgeschwächt ist das Märchen No. 77 bei Meier. Ein armes Stiefkind sucht im Walde *Erdbeeren*; da sitzt ein Engel und bettelt sie um etwas Brod an. Sie erweist sich mildtätig und erhält von dem Engel eine Schachtel

1) Pröhle, Märchen für die Jugend 13, 5.
2) Schwed. Volkssagen übers. von Oberleitner S. 165 C.; 363, 7.
3) Le dose pizzelle übers. von Liebrecht II. S. 84 (IV, 7).

mit **Goldstücken** und **Edelsteinen**. Die böse Stiefschwester, welche sich nun auch auf den Weg macht, findet in ihrer Schachtel schwarze Teufelchen. In Tirol erzählt man, dass ein Mädchen und ein Bübchen unter den *Erdbeeren* ein zerlumptes Männchen finden, das sie auffordert ihm die Läuse abzusuchen. Brüderchen weigert sich, die Schwester ist willfährig. Das Männchen schenkt jedem Kinde eine Schachtel. In des Mädchens Schachtel sind lauter Engel, aus des Knaben fliegen boshafte Teufel hervor [1]. Eine im übrigen übereinstimmende Variante aus Norddeutschland [2]) enthält den Zug, dass die aus der Schachtel fliegenden Teufel dem Knaben das Genick abdrehen, die Engel aber in der Schachtel des Mädchens führen sie ins Paradies und zeigen ihr alle Herrlichkeit. Wiederum erzählt eine Tiroler Ueberlieferung, dass Bruder und Schwester beim *Erdbeeren*pflücken einer schönen stolzen Frau begegnen, der wunderbares Licht die Gestalt umfliefst, und eine Krone auf dem Haupte glänzt, strahlend wie die Sonne, wenn sie am hellblauen Himmel steht. Es ist die Mutter Gottes. Das Mädchen steht ehrerbietig auf, der Bruder isst trotzig weiter. Jenem schenkt die holde Frau ein goldenes Kästchen, diesem ein schwarzes. Brüderchen findet in dem seinigen zwei schwarze Würmer, die immer länger und länger werden, den Knaben umwickeln und ihn in den dunkeln Wald für immer entführen. Aus Schwesterchens Kasten entschlüpfen zwei Engel, die das Kind in ihre Mitte nehmen und damit in den hohen Himmel entfliegen. Ganz entsprechend ist eine Variante aus Darmstadt [4]). Auch hier erscheint die Mutter Gottes den Kindern *in den Erdbeeren*. Aus Brüderchens Schachtel steigt ein alter Grumbus (Knecht Ruprecht), der es Mores lehrt; als das Mädchen die seinige öffnet, tanzen drei En-

---

1) Zingerle KHM. aus Süddeutschland S. 39 fgg.
2) Kuhn, Nordd. Sagen No. 9. S. 335.
3) Zingerle KHM. 1852 S. 1. No. 1.
4) Firmenich II. S. 45.

gel mit blitzblauen Augen und weifsen Flügeln daraus hervor, die haben einen Kranz von Veilchen geflochten, ihm den auf den Kopf gesetzt und haben es dann über die Regenbogenbrücke schnurgrade in den Himmel geführt![1]).

Statt des Waldes und Waldhauses die, wie wir wissen s. oben S. 268 nur ein anderer Ausdruck für die Wolke sind, oder statt der Scenerie am Brunnen spielt in anderen Varianten dieselbe Begebenheit gradezu im Kinderbrun-

---

1) An die eben mitgeteilten Varianten schliefst sich einerseits die folgende Erzählung aus Gent. Zeitschr. f. D. Myth. I, 42. Wolf, D. Märchen und Sagen S. 155. No. 33. Unsere l. Frau begegnet Jan und Mieken und bittet dieselben um ein Butterbrod. Das Mädchen verweigert die Gabe, der Knabe aber schenkt sein ganzes. Da giebt Maria Janken eine weifse Kugel und Mieken eine schwarze, denen sie folgen sollen. Die erste führt zu einer weifsen Pforte d. i. zum Himmel, die letztere zu einem schwarzen Tor, d. i. zur Hölle. — Andererseits gehört hieher die an KHM. Kinderlegenden No. 5 sich anschliefsende Märchenfamilie. Ein frommes verirrtes Kind kommt Abends zum heiligen Joseph in ein Waldhaus. Es kocht ein Mus, das es mit ihm teilt, es schlägt aus, im einzigen Bett des Alten zu schlafen und wählt ein Strohlager für sich. Am Morgen ist der heilige Joseph verschwunden, hinter der Tür aber liegt ein grofser Sack voll Gold, darauf steht geschrieben, er sei für das gute Kind bestimmt. Der zweiten Schwester, die auch zum h. Joseph gelangt, aber weniger mildtätig ist, wird eine kleinere Gabe zu Teil, die dritte hartherzige aber findet eine doppelte Nase, und Schlangen und Eidechsen umringen ihren Weg, um sie totzustechen. Abgeschwächt ist KHM. No. 169 aus Alsfeld im Hannöverschen. Zwei Mädchen, die ins Waldhaus zu einem grauen Männchen gelangen und hier hartherzig und unbescheiden gegen diesen und seine Tiere, ein Hähnchen, ein Hühnchen und eine bunte Kuh sich benehmen, werden in den Keller gestürzt, die dritte Schwester füttert zuvor die Tiere, versorgt dann den Alten und erlöst auf diese Weise die ganze Gesellschaft, welche ein verwünschter Prinz und seine Diener sind. — Weit besser erzählt man im Anhaltischen, Firm. II, 227. Eine Stieftochter irrt, aus dem Elternhause vertrieben, im Walde umher. Da trifft sie ein Hühnchen, ein Hähnchen, ein Hündchen, ein Kätzchen und ein Mäuschen, denen sie ihre schmale Wegkost teilt und Wasser zum Trinken durch ihre Schürze seiht. Die Tiere führen sie in ein schmuckes Waldhaus und weisen ihr einen Schrank voll schöner Aepfel und Birnen, wovon sie sehr bescheiden geniefst. Indem kommt ein Männchen mit kurzen Beinen und langem Bart in die Tür, das sich Bênelangman Bênelangbart nennt. Dem muss sie den Tisch decken, mit ihm essen und sich dann ins Bett legen. Aufwachend findet sie sich in ihrer Mutter Bodenkammer, aus ihrem Strohsack aber quellen Goldstücke hervor. Nun macht sich die böse Stiefschwester auf den Weg, die sich geizig und unverschämt erweist. Auch sie erwacht am folgenden Tag in ihrer Mutter Bodenkammer braun und blau geschlagen und aus dem Strohsack dringen lauter *Kröten, Schlangen und anderes Ungeziefer hervor.*

nen der Holda. Ein Mädchen wird in den Brunnen hinabgestofsen. Unter demselben gelangt sie zu einer blumigen Wiese, worauf sie nacheinander freundlich und bescheiden einen Reiserzaun aufrichtet, eine Kuh melkt, einen Schafbock von der Last seiner Wolle befreit, einen Apfelbaum abpflückt. Zuletzt kommt sie zu einem Trollweib, und nimmt bei demselben Dienste. Von Vögeln unterrichtet trägt sie hier in einem Siebe Lehm, mistet einen Augiasstall aus und melkt sonst unnahbare böse Kühe, endlich wäscht sie schwarze Wolle rein [1]). Das Trollweib ist zornig über das Gelingen der aufgetragenen Arbeit und entlässt sie. Zum Lohn erteilt sie dem Mädchen die Erlaubnis aus drei Schreinen einen zu wählen. Auf den Rat der Vögel lässt jene den roten und grünen Schrank stehen und wählt den blauen. Das Trollweib sendet ihr eine glühende Eisenstange [2]) nach und verfolgt sie. Vom Apfelbaum, dem Bock, der Kuh und dem Reiserzaun geschützt, entkommt sie aus dem Brunnen, viel schöner und stattlicher als sie gewesen war. Im blauen Schrank findet sie Gold, Silber und die kostbarsten Sachen. Nun begiebt sich die Stiefschwester auch in den Brunnen, hört nicht auf den Rat der Vögel, vollbringt keine der Aufgaben, wählt den roten Schrein. Aus diesem aber wimmelt Gewürm und anderes Ungeziefer hervor und aus ihrem Munde fallen Schlangen und Kröten, wenn sie nur die Lippen auftut [3]). Bei den Romänen in der Bukowina wird erzählt, dass die gute Tochter, nachdem sie zuvor eine schmutzige Hün-

---

1) Die schwarze Wolle, welche reingewaschen wird, ist die schwarze Wolke, welche abregnen, wieder weifs werden soll. Vergl.: „Hebt die Wolken hoch empor und breitet sie dünn weifs und wollicht über den alles umwölbenden Himmel.“ Thomson, Frühling S. 7. „Schwerfällig rollten die Wolken ihre wollichte Welt.“ Thomson, Winter S. 106. Von der Wolkengöttin Athênê heifst es bei Oppian Hal. II, 22 sq.: *φάρεά τ᾽ ἀσκῆσαι μήλων εὐανθέϊ καρπῷ Παλλὰς ἐπιχθονίους ἐδιδάξατο*. S. Lauer, System der griech. Myth. S. 372.

2) Kaum brauche ich daran zu erinnern, dass die glühende Eisenstange der von der Wolkenriesin geschwungene Blitz ist, s. o. S. 179 fgg. 199 fgg.

3) Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann I, S. 100. No. 15.

din von Ungeziefer gereinigt, einen Baum von Raupen befreit, einen Brunnen gekehrt, einen zerfallenen Backofen wieder aufgebaut, beim heiligen Sonntag Dienste nimmt und hier einen Monat lang in einem grofsen Silberbecken alle Vögel der Welt badet. Zur Belohnung erhält sie einen Koffer, in dem sich helle Diamanten, Gold und Silbersachen finden. Die schlimme Tochter nimmt denselben Weg, macht alles schlecht und trägt ebenfalls einen Koffer heim, aus welchem aber Schlangen und Eidechsen hervorkriechen [1]).

Der Pentamerone des Basile erzählt, dass Cecella, eine übelbehandelte Stieftochter, in eine tiefe Grube hinabsteigt und dort erst einen wilden Mann, dann drei Feen antrifft, die Haare von gesponnenem Golde haben. Diese führen das Mädchen in ein prachtvolles Haus und lassen sich von ihm kämmen. Cecella ist sehr höflich und bescheiden. Aufgefordert aus der kostbaren Kleiderkammer ein Stück zu wählen, erbittet sie sich einen zerlumpten Frauenrock und gefragt, durch welche Tür sie aus dem Hause gehen wolle, sagt sie „für mich ziemt es sich durch den Stall hinauszutreten." Sie erhält aber ein goldgesticktes Gewand und wird durch ein aus massivem Gold erbautes Tor, das mit Karfunkeln besetzt ist, hinausgeführt. Von der Decke des Tors fällt ihr ein goldener Stern auf die Stirne. Nun steigt auch die hässliche Grannizia in den Abgrund, ist ebenso ungezogen und unverschämt, wie die Stiefschwester sittig. Sie wird über Misthaufen durch die Stalltür hinausgelassen, von der ihr eine Eselshode auf den Kopf fällt, die flugs daran festklebt [2]). Eine thüringische Erzählung giebt an, dass die schöne Schwester

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 42 fgg.

2) Le tre fate. S. Der Pentamerone ed Liebrecht I, 396 fgg. Wesentlich hiermit übereinstimmend ist das nur bruchstückweise erhaltene catalanische Märchen „las dos niñas" s. Wolf, Proben catalanischer Volkspoesie S. 51. Dem guten Kinde, das sich beim Hüten der Herde gegen ein altes Weib artig bezeigt, fliegt ein goldenes Steinchen auf die Stirne, dem bösen Mädchen wächst eine Eselspfote an. Auch in Deutschland ist diese Form des Märchens bekannt. Sie steht bei Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 277. No. 11, B.

von der hässlichen in den Brunnen hinabgestofsen auf eine grüne Wiese gelangt, wo sie eine rote Kuh melkt. Ein weifses Männchen führt sie zu einer prächtigen Stadt. Auf die Frage desselben, ob sie durch das Pechtor oder das Goldtor eingehen wolle, wählt sie das erstere, wird aber durch letzteres geführt wo alles von Gold trieft und glänzt. Sie fühlt sich ganz entzückt, Angesicht und Kleider werden ganz vergoldet. Man führt sie nun in einen herrlichen Saal. Eine Jungfrau fragt sie, wo sie wohnen will, im weifsen oder im schwarzen Haus, sie spricht wieder „im schwarzen,“ wird aber ins weifse geführt. Eine andere fragt, ob sie lieber mit schönen Spinnerinnen Goldflachs spinnen und mit ihnen essen wolle, oder mit Katzen und Schlangen. Das Mädchen erschrickt, wird aber zu den Goldspinnerinnen gebracht, isst mit ihnen Schweinebraten und trinkt Bier und Met. Nachdem es ein herrliches Leben eine zeitlang da geführt, wird es durch ein *Goldtor* von einem Männchen wieder zurückgebracht und langt mit Goldkränzen behangen wieder zu Hause an. Der gelbe Hahn kräht ihr entgegen „kikeriki“ und der ganze Hühnerhof ruft laut „da ist die goldne Marie,“ Die hässliche Schwester lässt sich nun auch in den Brunnen stofsen. Es folgt von allem das Gegenteil, ein schwarzes Männchen führt sie fort, sie kommt durchs *Pechtor* in eine *Nebelwohnung zu Schlangen und Kröten*, mit denen sie sich nicht satt essen darf und Tag und Nacht keine Ruhe findet [1]). Ganz ähnlich erzählt man in Bayern. Als die gute Schwester durch das goldene Tor nach Hause kommt ruft der Haushahn:

Kikeriki
Unsere goldne Jungfrau ist wieder hie.

Die böse Schwester wird durch ein schwarzes Tor hinausgelassen. Davon fallt lauter Schwefel und Pech auf

1) Reynitsch, Truhten und Truhtensteine. Gotha 1802 S. 128—131. Vergl. KHM. III³, S. 42. Panzer, Beitrag I, 190.

sie herab, der zeitlebens an ihr hängen bleibt. Der Haushahn kräht ihr entgegen:

Kikeriki,
Unsere pechschwarze Grete ist wieder hie[1]).

Warum der Haushahn diese Worte ausruft, wird aus einer Variante der Schwalmgegend klar. Die in den Brunnen gefallene schöne Schwester, die auf der Wiese unter demselben einem Birnbaum, einem Muhkälbchen und einem Backofen wolgetan, kommt zu einer Alten im Pfannkuchenhäuschen. Sie laust dieselbe bis sie einschläft. Dann geht sie in eine Kammer, wo alles voll von goldenen Sachen ist, zieht sich ein goldenes Kleid an und eilt davon, vom Birnbaum, Backofen und Muhkälbchen geschützt. So kommt sie zum Brunnen herauf *und der Tag bricht an*, da ruft der Hahn „unser goldenes Mädchen kommt.“ Der garstigen Schwester wird von der Alten das goldene Kleid besudelt und der Hahn kräht ihr entgegen unser dreckiges Mädchen kommt[2]). Wichtig ist noch die siebenbirgische Variante. Das gute Mädchen tritt, nachdem es einem Apfelbaum, einem Hunde, einem Backofen gefällig gewesen, in den Dienst einer Hexe, die ihm die Schlüssel des Hauses übergiebt, aber das siebente Zimmer verbietet. Als die Jungfrau dennoch dort eintritt, ist dort alles eitel Gold, und sie selbst wird auf einmal ganz goldig. Das Mädchen entflieht, vor ihr ist lichter Tag und hinter ihr dunkle Nacht. Als sie zu Hause ankommt singt die Hausschwalbe vom Dach:

Litum, titum târchen,
et sätzt e gûldig frâchen
eangderm fenster en *lâcht*.

Als die böse Stiefschwester denselben Weg nimmt und ebenfalls goldig geworden entflieht, ist vor ihr dunkle Nacht, hinter ihr lichter Tag. Die Hexe kratzt ihı

1) Panzer. Beitrag I, 125 fgg.
2) KHM. III³, 40.

alles Gold wieder ab und macht ihr blutige Furchen am ganzen Leib. Der Haushahn singt nun:

Litum, titum târchen,
et sätzt e bleâdig frâchen
eangderm fenster en schroat [1]).

In den verschiedenen hier angeführten Varianten unseres Märchens wird Holdas Seelenreich entweder durch die Wiese unter dem Brunnen, einen Anger neben dem Brunnen, einen tiefen Abgrund oder eine Waldlichtung dargestellt. Dass im Totensitz der Göttin Zwerge, wilde Männchen und Weibchen, oder drei Feen, drei Goldspinnerinnen u. s. w. auftreten, erklärt sich durch Holdas Verbindung mit den Elben, d. i. den Seelen die bei ihr weilen; dass die drei spinnenden Schicksalsgöttinnen ebenfalls bei Holda im Brunnen ihren Aufenthalt haben, vermögen wir weiterhin überzeugend nachzuweisen. Der Umstand, dass Holda selbst einmal als gütiges Wesen, ein andermal als Hexe, Trollweib u. s. w. auftritt, findet seine Erklärung darin, dass sie bald in ihrer sommerlichen gütigen Natur, bald als im Winter vom Dämon gefesselte Wasserfrau, als Gemahlin des Dämons, als Dâsapatnî gedacht ist, vergl. oben S. 177. 178. Dies vorausgesetzt erklärt sich unser Märchen ganz einfach. In Holdas Totensitz gelangen zwei Seelen, eine gute und eine böse, welche alsbald in den ihrem ethischen Charakter entsprechenden Naturerscheinungen zu wirken beginnen. Die gute gelangt in das himmlische Lichtreich hinter dem Wolkengewässer, die verbotene Kammer [2]) s. oben S. 392 fgg. und wird daselbst allgolden, um fortan im Element des Sonnenscheins als Sonnenstrahl durch das Goldtor, aus welchem nach unsern Liedern oben S. 389 fgg. [3]) die Sonne herausgelassen wird, zu neuem Wirken in die Natur zu treten. Diese Vorstellung besagt denn auch die An-

1) Haltrich, Siebenbürg. Märchen S. 190. No. 34.

2) Dass die verbotene Kammer der Aufenthalt der Gestirne ist, geht aus dem Märchen bei Asbjörnsen und Moe No. 8 hervor, wo aus der verbotenen Tür Sonne, Mond und Sterne entschlüpfen.

3) Vergl. oben S. 266.

gabe, dass der goldenen Jungfrau Goldstücke, Goldklümpchen, Goldringe, Perlen u. s. w. *aus dem Munde fallen* und dass Rosen unter ihren Füfsen aufspriefsen. Wie wir gesehen haben, geschieht ihr Heraustritt aus dem Himmelstor in der Frühstunde, wann die ersten Morgenstrahlen erscheinen. Oben S. 378 wiesen wir an der ags. Formel „þâ côm engla swêg dyne on dägrêd“ da geschah von den Engeln Geräusch, Tönen bei Tagesanbruch [1]), eine Erinnerung daran auf, dass die Elbe den Sonnenaufgang veranlassen, dass das Licht der Gestirne der Wiederschein des höheren und ursprünglichen Lichts des Liosâlfar ist. Nun sagt noch das landläufige Sprichwort „Morgenstunde hat Gold im Munde.“ Im siebenbirgischen Märchen s. oben S. 437 heifst es ausdrücklich, dass die goldene Jungfrau lacht. So lacht die Morgenröte, Myth.[2] 708. 1055 und wie die griech. Êôs mit Rosenfingern (ῥοδοδάκτυλος) in die Wolken greift, lacht unsere Elbin Rosen, oder, was dasselbe besagen will, diese Blumen spriefsen unter ihren Tritten auf [2]). Sprechen wir die aufgefundenen Anschauungen mit nordischen Namen aus, so gelangt die Seele der guten Schwester nach Gimill, wo sie mit den Lichtalfen d. i. den Geistern der Gerechten vereint den Himmelsgestirnen Licht erteilt.

Genau entsprechend entrollt uns nun „die von Schlangen und Kröten erfüllte Nebelwohnung,“ der dunkle Wald mit allem Ungeziefer, wohin die böse Schwester durch das Pechtor oder schwarze Tor verwiesen wird, das Bild von Nâströnd, s. oben S. 322. 325. Sind die Goldklumpen und Rosen, welche der goldenen Jungfrau von den Lippen spriefsen, Sonnenstrahlen und im Morgenrot prangende Wölkchen, so sind die Kröten und Schlangen, welche dem „dreckigen

1) Den Aufgang der Sonne dachte man sich mit Geräusch verbunden. Myth.[2] 703. 707.

2) Schon J. Grimm spricht Myth.[2] 1054 die Vermutung aus, dass der in manchen Spuren erhaltene Mythus von Männern und Frauen, denen beim Lachen Rosen aus dem Munde fallen, sich auf altdeutsche Lichtwesen bezogen haben müsse. Vergl. oben S. 149, Anm. 4.

Mädchen aus dem Munde fallen," Hagel und Regen (vergl. über die Auffassung des Regens als Schlange oben S. 82), sie selbst erscheint deshalb auch mit Schmutz oder Pech überschüttet, sobald sie das Himmelstor verlässt. Diese Wahrnehmung bestätigt unsere oben S. 325 ausgesprochene Ansicht, dass Nâströnd ursprünglich gleich Gimill ein coelestischer Seelenaufenthalt gewesen sei. Der Seele des Ungerechten ist es bestimmt, in den Schrecken der Natur ihre Wirksamkeit zu entfalten. Vergl. oben S. 167. 190. 207. Mithin ergiebt es sich, dass mehrere Varianten unseres Märchens mit vollständigem Recht an die Stelle des Goldtors den Himmel, an die Stelle des Pechtors die Hölle setzen. Es wird hier ausdrücklich anerkannt, dass die Erzählung den Eintritt eines guten und eines bösen Geistes in das Seelenreich zum Inhalt hat, aber erst durch spätere Verderbnis (um nämlich Lohn und Strafe in der Ewigkeit zu motivieren) ist der vorausgehende Gang zu den Erdbeeren, bei denen Frau Holda (Maria) den Kindern erscheint, in das dem Tode vorhergehende Erdenleben verlegt. Wie uns KHM. 13 zeigt, wachsen die Erdbeeren in Holdas (himmlischem) Reiche selbst, dort wo den Seelen Lohn und Strafe erteilt wird, und deshalb erscheint die leuchtende Frau auch „in den Beeren." Die Grundgestalt der in Rede stehenden Recensionen unseres Märchens war folgende. Zwei Seelen heben sich auf den Weg zum himmlischen Wolkenbrunnen und suchen den lichten Garten hinter demselben, wo die wundersamen Früchte wachsen. Es ist Winter; die Wolke, die das Lichtland der Seligen, den Himmelsgarten verdeckt, ist eingefroren. Aber die gerechte Seele dringt durch, erlangt den Genuss der himmlischen Frucht.

Den Beweis dafür, dass die unter dem Schnee blühenden Erdbeeren Früchte in dem vom Winterdämon eingeschlossenen himmlischen Seelenreich sind, bietet uns eine Sage bei Saxo. König Hadding sitzt zur *Winterzeit* beim Mahle. Da taucht neben dem Herde ein

Weib vom Kopf bis auf die Hüften aus dem Boden hervor, welches grünende Kräuter in der Hand trägt. Der König, welcher zu wissen wünscht, woher sie in dieser Jahreszeit die grünen Pflanzen genommen, folgt ihr nun zu jenem Orte, wohin er selbst nach seinem Tode gelangen soll. Zunächst wandern sie in dichtem Nebel auf einem Fufssteige, der durch stätiges Betreten schon ganz abgenutzt ist, an vornehmen Männern in Purpurkleidern vorbei und gelangen dann zu *sonnigen Wiesen, die von grünenden Kräutern* erfüllt sind. Dahinter schiefst ein Strom reifsend dahin, der in seinem Lauf Wurfgeschosse verschiedener Art mit sich fortführt. Ihn überwölbt eine Brücke, hinter welcher 2 Heere mit einander kämpfen. Es sind gestorbene Helden, die täglich den Streit des Lebens erneuen. Endlich gelangen die Wanderer zu einer Mauer, welche das Weib nicht überspringen kann. Sie reifst einem Hahne den Kopf ab und wirft ihn hinüber, sogleich kräht es so laut, dass man einsieht, das Tier sei wieder lebendig geworden [1].

---

1) Saxo, Gram. lib. I. ed. P. E. Müller I, p. 51. Apud quam diversante Hadingo mirum dictu prodigium incidit. Siquidem coenante eo, foemina cicutarum gerula propter foculum humo caput extulisse conspecta, porrectoque sinu percunctari visa, qua mundi parte *tam recentia gramina brumali tempore* fuissent exorta. Cujus cognoscendi cupidum regem, proprio obvolutum amiculo, refuga secum sub terras abduxit: credo diis infernalibus ita destinantibus, ut in ea loca vivus adduceretur, quae morienti petenda fuerant. Primum igitur vapidae cujusdam caliginis nubilum penetrantes perque callem diuturnis adesum meatibus incedentes, quosdam praetextatos, amictosque ostro proceres conspicantur: quibus praeteritis loca demum aprica subeunt, quae delata a foemina gramina protulerunt. Progressique praecipitis lapsus ac liventis aquae fluvium diversi generis tela rapido volumine detorquentem, eundemque ponte meabilem factum offendunt. Quo pertransito binas acies mutuis viribus concurrere contemplantur, quarum conditionem a foemina percunctante Hadingo „hi sunt," inquit, „qui ferro in necem acti, cladis suae speciem continuo protestantur exemplo, praesentique spectaculo praeteritae vitae facinus aemulantur." Prodeuntibus murus aditu transcensuque difficilis obsistebat, quem foemina nequicquam transilire conata, cum ne corrugati corporis exilitate proficeret, galli caput, quem secum forte deferebat, abruptum ultra moenium septa jactavit, statimque redivivus ales resumpti fidem spiraculi claro testabatur occentu. Mit Saxos Bericht vergleiche man die heutige jütische Sage (Grundtvig, Gamle Danske Minder i folkemunde I, p. 6 fgg.): Zwei Freunde verabreden jede *Weihnacht* zusammenzukommen, ob lebend oder tot. Der eine stirbt. Als die Weih-

Obwol Saxo den Schauplatz seiner Erzählung in die Unterwelt verlegt, wird auf den ersten Anblick klar, dass hier ursprünglich von dem himmlischen Seelenreich die Rede war. Denn die ganze Scenerie giebt sich als eine mit der eddischen Anschauung übereinstimmende Schilderung von Ôðins himmlischem Totensitz Vallhöll zu erkennen, wobei die Volkssage nur einige ältere, über den Eddenglauben hinaufreichende Züge bewahrt hat. Die unübersteigliche Mauer bezeichnet die gegen die Angriffe der Riesen mit unangreifbarer Brustwehr umschlossene Burg Âsgarðr [1]). Diese Mauer heifst Valgrind (Schlachttodgitter). Davor treiben in hoher Luft die Einheriar ihre Kampfspiele [2]). Der mit Geschossen aller Art erfüllte Strom ist Thund (Panzer) oder Valglaumir (Kampftodtöner). Diese ganze Scene schildert uns Grimnismal str. 21—23:

þŷtr þund	Es tönt Thund
unir þiôðvitnis	Vergnügt ist Thiôdvitnirs
fiskr flôði i;	Fisch in der Flut;
ârstraumr þikkir	Der Stromfall dünkt
ofmikill	Zu schrecklich
valglaumi at vaða.	Um durch Valglaumir zu waten [3]).

nachtsnacht kommt, besucht er wirklich in seliger Lichtgestalt den überlebenden Freund und fordert diesen dann auf, ihn zu begleiten. Das Grab öffnet sich, sie steigen durch dasselbe in die Tiefe und gelangen zu zwei Wegen, einem schmalen aber grünen und einem breiten aber sandigen, von denen der erstere zum Himmel, der andere zur Hölle führt. (Von diesen Wegen ist der zweite christl. Zusatz). Sie verfolgen den grünen Weg und gelangen bald zu einem grofsen Wasser, über das viele weifse Vögel fliegen, die Seelen der ungetauften Kinder, wie der Tote erklärt. Weiterhin sehen die Freunde zwei Kühe, welche sehr mager sind, obgleich sie im schönsten Grase stehen. Das sind ein paar Eheleute, die auf Erden im Wohlstande aber geizig lebten. Dagegen begegnen ihnen zwei andere fette und flinke Kühe auf dürrem und kümmerlichem Grase. Das sind ein paar Eheleute, die im Leben sehr arm waren, aber in grofser Liebe und Eintracht mit einander umgingen. Bald darauf kommen die zwei zur Pforte des Himmelreichs. Da soll der Lebende eine Weile auf seinen Freund warten, der inzwischen hineingeht. Als der Tote wiederkehrt glaubt der andere zwei Stunden gewartet zu haben, es sind aber zweihundert Jahre gewesen. Vergl. Müllenhoff, Sagen S. 172 „De Kulengraver."

1) Gylfag. 42. Hinter dieser Brustwehr fängt sich Hrûngnir.

2) Gylfag. 41.

3) Thiôðvitnir Volkswolf ist Ôðinn, sein Fisch der Speer, der in der

Valgrind heitir	Valgrind heifst das Gitter
er stendr velli â,	Das auf dem Walle steht,
heilög fyr helgum durum	Heilig vor heil'gen Türen;
fôrn er su grind,	Alt ist das Gitter,
en þat fâir vitu,	Doch Wenige wissen das,
hve hon er î lâs um lokin,	Wie es ins Schloss geworfen ist,
fimm hundrað dura	Fünfhundert Türen
ok um fjôrum togum	Und viermal zehn
svâ hygg ek at Vallhöllu vera:	Wähn ich in Vallhöll:
âtta hundruð einherja	Achthundert Einherjar
ganga senn or einum durum	Gehn aus je einer,
þâ er þeir fara við vitni at vega.	Wenn es dem Wolf zu wehren gilt.

Die Brücke, welche Saxo erwähnt, weist Helgaqu. Hundîngsbana II, 47 auf. Der tote Helgi sagt zu Sigrûn als die Frühstunde ihn mahnt wieder nach Vallhöll zurückzukehren: Zeit ist dass ich reite die roten Wege, das Ross lasse treten die Luftsteige, westlich soll ich sein vor Windhelms (d. i. des Himmels) Brücke, ehe Salgofnir das Siegervolk (die Einheriar) weckt. Auch ein grünes Gefild, Iðavöllr nennt die poetische Edda neben Âsgarð

Flut spielt. Die Pfeile oder Speere, die der Fluss mit sich fortführt, schliefsen sich eng an die Grimnism. 9 gegebene Schilderung vom inneren Vallhöll. Der Fufsboden ist hier mit Spiefsen ausgelegt, das Dach mit goldenen Schildern gedeckt, auf den Bänken liegen Panzer. Vergl. noch Skâldskaparm. c. 49 SnE. I, 420: Lagvâpn eru vel kennd til orma eða fiska. Der Völuspâ 40 erwähnte Fluss Slîðr in der Welt der ungerechten Seelen:

Â fellr austan	Ein Strom fliefst ostwärts
um eitrdala	Durch Eitertäler
saurum ok sverðum,	Mit Schlamm und Schwertern
Slîðr heitir su	Der Slîðr heifst

ist nur das einfache Seitenstück zu Thund in Âsgarð. Dieser hiefs vielleicht auch Slîðr, wenigstens zählt Grimnismâl 28 unter den Strömen bei Vallhöll einen Fluss dieses Namens auf, während hier Thund nicht genannt ist. Auf die Einzelheiten in Saxos Schilderung des Stromes hat man kein Gewicht zu legen, da er fast wörtlich den Marcianus Capella I, p. 6 ausschreibt: Primus diffusioris ac prolixi ambitus liventis aquae volumine nebuloso atque algidis admodum pigrisque cursibus haesitabat... Tertius rubeo igne rutilantes festinataque rapiditate praecipites fragososque cursus anhela sulphureus celeritate detorquebat.

gelegen. Nicht aber in eddischer Mythologie bezeugt und wol älter als diese ist der Zug, dass der über die Mauer geworfene tote Hahn wieder lebendig wird. Was vom Tiere geglaubt wurde, galt doch wol auch vom Menschen. Wir haben hier meiner Ansicht nach ein weiteres wenngleich nicht entscheidendes Zeugnis dafür, dass im himmlischen Totenreich nach altgermanischem Glauben die Wiederbelebung, d. h. zunächst Verjüngung der Seele behufs der Rückkehr in ein abermaliges menschliches Dasein s. o. S. 269 fgg. erfolgte. Der zweite Punkt, in welchem die Volkssage bei Saxo einen älteren Zug als die Eddenmythologie bewahrt, ist der Glaube, dass im himmlischen Seelenreich während des Winters Pflanzen grünen und blühen.

Dass die Seelen auf einer Wiese sich aufhalten, wird auch sonst in unsern Sagen berichtet. Auf dem Weberbache bei Trier wohnten zwei Schwestern, welche viel Almosen einnahmen. Die eine starb und nach einiger Zeit sah die noch lebende die verstorbene Schwester auf einer Wiese Blumen pflücken. Als sie dieselbe nun fragte, warum sie da gehe, erwiederte jene: Ich muss so lange Blumen abbrechen, bis alle Almosen verbetet sind, welche ich erhalten. Die Blumen aber sind glühend heifs[1]). Weitere Zeugnisse hat J. Grimm, Myth.[2] 781. 782 beigebracht [2]). Schon Wilhelm Müller machte den Versuch, mehrere der besprochenen Vorstellungen auf eine Grundanschauung zurückzuführen [3]): „Bemerkenswert — sagt er von den Vorstellungen über Seelenaufenthalte redend — ist es, dass man sich auf dem Grunde des Wassers schöne Gärten denkt. Noch verbreiteter ist die Sage, dass unter

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, S. 192. 10.

2) Dieselben haben jedoch grofsenteils nur secundären Wert und lassen sich ebensowol, ja mit noch gröfserer Wahrscheinlichkeit auf das biblische Paradies, als auf einen heidnischen Seelenaufenthalt zuückführen. Zu tadeln ist es daher, wenn sowol W. Müller als Hocker, Die Stammsagen der Hohenzollern und Welfen S. 34 und Andere dieselben als unmittelbare Zeugnisse gebrauchen.

3) Altdeutsche Religion S. 399.

dem Wasser grüne Wiesen befindlich sind, auf welchen die Seelen sich aufhalten und diese werden auch für sich als die Wohnorte der Abgeschiedenen dargestellt. In einem mittelhochdeutschen Gedicht heifst es, dass dem Selbstmörder diese Wiese versperrt ist [1]), wonach sie also als ein abgesonderter Teil der Unterwelt erscheint. Diese Ansicht bestätigt Saxo, welcher gleichfalls eine grüne Wiese als einen Teil der Unterwelt kennt, und das scheint die ursprüngliche Vorstellung zu sein, wie ja auch nach Homer die Asphodeloswiese neben der eigentlichen Unterwelt liegt. Keltische Vorstellungen berühren sich hier wieder mit den deutschen, wenigstens wird auch im Wigalois eine unzugängliche Wiese erwähnt, auf welcher ein gequälter Geist haust. Wenn nun unser Volk Wiesen, welche an feuchten und sumpfigen Orten liegen, gern Totenwiesen nennt und von manchen derselben erzählt, dass Geister auf denselben spuken, so zeigt das wieder wie geneigt man war für den altheidnischen Glauben allenthalben locale Anknüpfungen zu suchen.“ Bei Müllers Ansicht, welche die Seelenwiese in ein unterweltliches Reich verlegt, bleibt es unerklärlich, weshalb die Sage dieselbe bald im Berge, bald unter dem Wasser liegen lässt; während jede Schwierigkeit sich hebt, sobald man in dem Berg wie dem Brunnen, dem Meer oder dem Fluss die das himmlische Lichtreich verdeckende Wolkenschicht oder das himmlische Gewässer erkennt. Zu demselben Ergebnis führte uns die genauere Untersuchung mehrerer einzelner Ueberlieferungen in Uebereinstimmung mit einigen unmittelbaren Zeugnissen.

Zur weiteren Bestätigung gereicht es, dass das Innere des Berges, in welchen Helden entrückt sind — der Wolke also s. oben S. 265 — ebenfalls von blühenden Gärten und Gewächsen erfüllt ist. Kaiser Friedrich der Rothbart sitzt im Kiffhäuser. Unten im Berg ist's herrlich und alles strahlt von Gold und Edelgestein, und ob's auch eine un-

---

1) Myth.[2] 782.

terirdische Höle ist, so ist's doch hell darin, wie am sonnigten Tage; die prächtigsten Bäume und Sträucher stehen da und durch dies Paradies fliefst ein Bach, wenn man aus dem eine Hand voll Schlamm nimmt, so wird er sogleich Gold [1]. Nach anderer Sage wohnt Kaiser Friedrich in einer grundlosen Berghöle bei Kaiserslautern. Ein Mann, der sich einmal dort hinabliefs, kam auf einen weiten Wiesenplan, da safs der Kaiser von vielen Herren umgeben auf einem güldenen Stuhl [2]. Auch im Unterberg oder Wunderberg bei Salzburg, worin Kaiser Karl verzaubert sitzt, befinden sich herrliche Gärten und Wiesen [3]. In einem Berg bei Lauenburg zeigte sich eine tiefe Kluft. Man liefs zwei Missetäter hinab, die kamen im Berge zu einem schönen Garten, darin stand ein Baum mit lieblich weifser Blüte. Ein Kind führte sie über einen weiten Wiesenplan zu einem Schloss, wo mancherlei Seitenspiel erklang und ein König auf silbernem Stuhle safs [4]. Eine weifse Jungfrau führt einen Burschen in den Thurnberg bei Durlach. Da sitzen viele Ritter und Frauen um eine reichbedeckte Tafel ohne zu essen und zu trinken. Dabei ist ein schöner Garten, der mit den mannigfaltigsten Blumen und Baumfrüchten prangt. Sieben Tage, die der Bursche daselbst zugebracht zu haben vermeint, sind sieben Jahre [5]. Noch muss ich zweier Sagen gedenken, die uns sehr lebendig das Totenreich mit einem fruchtbaren Garten ausgestattet zeigen. In einen Berg bei Wertheim ist durch Verwünschung ein Schloss versunken. Ein Schäfer sinkt durch einen Schacht in die Tiefe dieses Berges und gelangt zuerst zu einer hellen leeren Stube. Von hier führt ihn eine alte Frau in mehrere prächtige Gemächer voll von Totenköpfen und Totengerippen,

1) Kuhn, Nordd. Sagen S. 217. No. 247, 1.
2) Georg Draud, Fürstliche Tischreden I. Grimm, Deutsche Sagen I, 382, 295.
3) Grimm, D. Sagen I, S. 32. 33. No. 27. 28.
4) Grimm a. a. O. I, 380, 291.
5) Baader, Badische Sagen S. 199, 215.

endlich in einen *schönen Garten*, worin sie ihn allein lässt. Nach 7 Tagen findet er sich aus dem Berge heraus, da ist er aber 7 Jahre darin gewesen [1]). Ein gottloser Pfarrer fällt durch ein Loch in der Erde zur Hölle hinab und gelangt auf einen *grünen Platz*, der vor der Hölle liegt. Da jagt ein stummer Jäger immerfort nach einem Stück Wild, ein Mädchen steht splitterfasernackt am Brunnen und wäscht schweigend in einem fort, stumme Musikanten und stumme Tänzer sind in ewigem Spiel und Tanz begriffen, Alle zur Strafe, weil sie im irdischen Leben diese Verrichtungen am Sonntag getrieben haben [2]). Auch Guðmunds Seelensitz Ódâinsakr Unsterblichkeitswiese im Lande Glæsisvellr Glanzfelder s. oben S. 335 weist herrliche Früchte auf: Adhuc Guthmundus collaudatis sui horti deliciis eo regem percipiendorum fructuum gratia perducere laborabat, blandimentis nisus, illecebrisque gulae, cautelae constantiam elidere cupiens. Wer von den Früchten des Gartens genoss, verfiel den Toten [3]).

Noch weitere Beweise für unsere Ansicht bietet der wunderliche Garten mit Goldauen und silbernen Bäumen, der sich auf dem Glasberge befindet, so wie wir, da die Zwerge Seelen sind, auch nicht anstehen können, die in oder bei den Bergen der Zwerge liegenden Gärten als Zeugnisse für dieselbe Vorstellung in Anspruch zu nehmen, eine Ansicht, bei der wir uns der Beistimmung des Meisters W. Grimm zu erfreuen haben. Nach Börner [4]) leben die Heimchen in einer weiten Berghöle, die von einem Karfunkel tageshell erleuchtet eine grofse Wiese in sich birgt, auf welcher Bäume von Silber mit Blüten von Edelsteinen erglänzen, Disteln und Gräser aus Krystallen gebildet wuchern. Eine

1) Baader a. a. O. S. 405. Ueber mehrere weitere Kennzeichen davon, dass der Schäfer sich hier in dem Totenreich befindet s. Wilh. Müller, Nieders. Sagen S. 399.

2) Pröhle, Kinder- und Volksmärchen No. 25. S. 78 fgg.

3) Saxo Gram. VIII. ed. Klotz S. 249. Vergl. oben S. 309. 310.

4) Sagen des Orlagaus S. 53.

in diesen Zwergenberg verlockte Jungfrau musste daselbst goldene Schafe hüten [1]).

E. M. Arndt [2]) hat in seiner Jugend von dem alten Hinrich Vierk gehört, dass in den neun Bergen bei Rambin auf Rügen die Zwerge unter der Erde wohnen. Ihr Wohnsitz ist das Innere eines grofsen Berges, der durchsichtig von Anfang bis Ende ist, und eigentlich rings mit Glas bewachsen. Innerhalb desselben wohnt jeder Zwerg wieder in einem gläsernen Häuschen. Erleuchtet wird dieser Ort durch einen an der Decke hängenden grofsen Krystall oder Diamant. In dem Berge sind die schönsten Fluren und Felder, auf denen Reben mit auserlesenen Früchten und wunderliebliche Blumen prangen, aber kein Korn wächst. Auf den Bäumen wiegen sich schimmernde lieblich singende Vögel. In diesen Berg gelangt ein Knabe, der sich einer Zwergmütze mit silbernen Glöckchen bemächtigt [3]). Die weitere Erzählung bei Börner wie bei Arndt ist nicht ganz ohne apocryphe und

1) Diese Schafe sind nicht verschieden von dem goldenen Widder, s. oben S. 63. 176 fgg., es sind Wolken. Wie Thunar mit den Böcken, Freyja mit Katzen s. o. S. 81. 197. 271. 288, fährt Maria nach einer Schweizersage sammt dem Christkind über das Solothurner Juragebirge in einem Wagen, der von einem Lamme gezogen wird. Auf dem Portal der kleinen Klosterkirche von Schönthal ist diese Begebenheit, die sich im Jahre 1130 ereignet haben soll, in Stein ausgehauen. Hanhart, Schweizer Gesch. I, 158. Rocholz, Aargausagen I, S. 218. Maria erscheint hier ebenso als Wolken- und Gewittergöttin = Holda, wie in folgendem Kinderreim aus Tirol, den ich Zingerles Mitteilung verdanke:

Es donnert und blitzt;
Im Himmel droben sitzt
Die Mutter des Herrn
Hat goldene Kern,
Hat goldene Kugeln.
Sie glitzen und blitzen,
Die Engel tun lachen,
Die Kugeln tun fallen,
Die Mutter Gottes tut suchen,
Die Waben tun fluchen.
Geh schnell fort,
Sonst trifft sie dich tot.

2) Märchen und Jugenderinnerungen. Berlin 1818 S. 155 fgg.

3) Rocholz, Sagen aus dem Aargau I, S. 269. No. 184 (13).

unechte Zusätze. Die Richtigkeit der hier ausgezogenen Angaben erprobt sich jedoch durch andere übereinstimmende Sagen. Bei Wolf, D. M. S. No. 13. S. 67. 68 gelangt ein Knabe ebenfalls durch ein den Zwergen abgenommenes Mützchen in deren Berg; hier erglänzen die Wände von lauter Karfunkelstein und in der Mitte steht ein prächtiger Leuchter aus einem Edelstein gemacht. Bei Hyltén-Cavallius und Stephens übersetzt von Oberleitner S. 124 fgg. No. VI, macht ein Hirtenjunge auf gleiche Weise durch ein den Elfen geraubtes Mützchen mit goldener Klingel sein Glück. Rocholz erzählt, dass eine Dienstmagd zu Unterirdischen als Gevatterin gebeten wurde. Sie gelangte auf eine weite, helle *Wiese*, auf der eine Menge zierlicher Häuschen stand. Ein jedes schien ganz von Glas, denn von einer Wand zur andern war alles durchsichtig und die Lichtlein, die darin brannten, leuchteten selbst durch das Dach hinaus. Zwischen diesen Häusern stand eine ebenso glänzend erhellte Krystallkirche[1]). Auch ein Mädchen zu Barneize im Hannöverschen wird von den Unterirdischen zu Gevatter gebeten. Als der bestimmte Tag gekommen ist, wird sie abgeholt und unter einem Apfelbaum, der auf dem Hofe steht, eine schöne breite Treppe hinuntergeführt. Als sie unten angekommen, treten sie in einen grofsen, schönen Garten; da scheint die Sonne fast noch schöner als auf der Erde, die Bäume blühen prächtig und hängen voller Früchte, dass es nur so glitzert. Das Mädchen erhält eine Schürze voll Aepfel, die sind, als sie auf die Oberwelt zurückkehrte, golden gewesen[2]).

Ein älteres sicheres Zeugnis gewährt uns die deutsche Heldensage vom Zwergkönig Luarîn. „Im wilden Tanne zu Tyrol“ hat derselbe einen „zarten und schönen Rosengarten gepflanzt.“ Dietrich und seine Gesellen rei-

1) Rocholz, Sagen aus dem Aargau I, S. 269. No. 184 (13).
2) Kuhn, Nordd. Sagen S. 261. No. 293.

ten dahin, um der geraubten Jungfrau Similt nachzuspüren:

Do kâmen die helde kuon
ûf einen anger gruon
zeime garten minniklîch.
do wâren die parten rîch
von golde unt von gesteine.
mit eime vademe kleine
was der garte alumbevangen.
swemme solde nicht belangen
daz er sech în an!
er muest et al sîn trûre lân,
sus schœnheit an dem garten lâk!
die rosen gâben suezen smâk
unde lieplîchen schîn [1]).

Dieser Rosengarten liegt freilich nicht im Berge, aber offenbar war das in der älteren Gestalt der Sage der Fall. Es erscheint nämlich im Luarîn noch zweimal ein solcher Lustaufenthalt mit der Zwergenwohnung verbunden, einmal in der unmittelbaren Nähe des Zwergenberges, das zweite mal in demselben selbst. Die Helden haben die Umhegung des Rosengartens durchbrochen und Luarîn besiegt, nun steht ihnen der Zugang zu des Zwerges Wohnung offen. Er führt sie dahin:

An dem morgen vruo
kâmen si dem berge zuo.
do vor stuont ein plan,
der was wunniklîch getân
as ich iu jehen wil,
do stuonden boeume vil
mêr als man sagen kân,
die wâren lieplîch getân

1) Luarîn ed. Ettmüller v. 346 fgg. Vergl. die Recension bei Nyerup. symbolae ad literaturam Teutonicam antiquiorem. Havniae 1787 S. 4: Mit gold vnd mit edelm gestein domit hiet Laurein der clein die rosen schon behangen — — — Die rosen gaben suessen smack pey der nacht vnd auch den tack.

unde gâben suezen smâk
beidiu naht unde tâk.
swaz vogelsanges man haben sol
des was der plan rehte vol
unt was ein michel wunder
iewelher sank besunder.
do hôrte man suezes singen
ûz keln schôn erklingen
daz ez under einander hal [1]).

Noch eines anderen Zwergenberges wird Erwähnung getan. Die Helden halten Rast bei Luarîns Neffen:

Do giengens in den berk
do sâhen si manigen twerk,
unde hôrten maniger hande schal
in dem berge uberal,
vil manige seiten suez erklangen
vil mange vogel lieplîch sangen [2]).

Wie der von Arndt beschriebene Berg auf Rügen und der andere im Orlagau nach Börners Mitteilung, ist auch dieser Zwergensitz von einem Karfunkel erleuchtet:

Dô der berk was ûfgetân
do sâhen schîn si dar gân
liehte reht as der tâk.
von gesteine, sus inne lâk
scheinez verren durchten walt;
do was froeude manechvalt.
do sprach der herre Dietrîch
„deist varwe minniklîch,
michne triugent die sinne mîn
sa gît karfunkel den schîn,
der vil an dem berke stât [3]).“

Bei Caspar von der Roen, der in seinem Laurin die Abkürzung einer anderen älteren Recension des Gedichtes

1) Luarin ed. Ettmüller 1509 fgg.
2) 1437 fgg.
3) 1409 fgg.

giebt [1]), liegt der Karfunkel im Garten selbst [2]). Zwar kennt schon die Copenhagener Recension des Luarîn, die nach Lachmanns Urteil [3]) auf ein Gedicht des zwölften Jahrhunderts zurückweist, die Trennung des Berges und des Rosengartens; diese Trennung reicht jedoch schwerlich über das 12. Jahrhundert, d. h. die Zeit hinauf, in welcher die alte tirolische Zwergmythe von einem Jungfrauenräuber Luaran, dem die gefangene Frau durch einen Helden wieder abgewonnen wird, an die Dietrichssage geknüpft ward [4]). Der Kampf mit dem Zwerge Luarîn wird nämlich doppelt begangen, einmal im Rosengarten, zum zweitenmale im Berge. Es ist klar, dass in der ursprünglichen Sage nur von einem Kampfe in dem innerhalb des

1) S. Gervinus, Literaturgeschichte II, S. 85. 86.

2)
Der gart der ist mit lenge
eyner meille lanck
vnd vber zwerg eyner halben
sprich ich on allen wanck,
es ist auch in dem garten
altzait lichter tag,
das macht der carfunkel
der altzait dryne lag.
Wer ist ein meil vom garten
der smekt die rossen gut;
er hot in also zarten
gezogen vnd behut,
mer den vierhundert jaren
ist alt, des der garten ist,
er hot in lang gezogen
ich weis selb nit die frist.
es get wol vmb den garden
ein mauer acht claffter lanck
vnd auch ein gulden pfarden
es sol niemahlz sein wanck
ich gleichs dem paradeisse
mit wun vnd freuden vil,
wer er jn todes weisse
er wurd gesunt on zil.

Caspar v. d. Roens Laurin bei Hagen und Primisser, Heldenbuch II, S. 161, 11. 12. 13. Als die Helden zum Garten gelangen v. 44: Do ging her aus dem garden ein minnicklicher smack, do mit ein schein so zarden gleich als der lichte tack. v. 45: Von dem sussen gesmake gewunnen sie grofs kraft, er was so sus vnd starcke wol von der rosen macht, der sie solt ane sehen must al sein trauren lan vnd von den edeln steynen so ward geziert der plan.

3) Ueber Singen und Sagen

4) S. Müllenhoff, Zeitschr. f. D. Altert. VII, 531. Laurin ed. O. Schade S. X. Ueber die zwischen Bergen liegenden Rosengärten der Zwerge, die im Tirol. Volksmunde fortleben s. V. Alpenburg, Myth. u. Sag. Tyrols S. 126 fgg.

Berges belegenen Rosengarten die Rede war. Auch der Skandinavischen Volkssage sind die Gärten der Elbe unverloren. Eine Jungfrau „Stolz Margreth," die acht Jahre bei dem Bergkönig im Felsen geweilt und ihm Kinder geboren hat, antwortet ihrer Mutter auf die Frage:

Und wo, wo warst du die lange Zeit?
„Ich war so lang auf der blumigen Haid [1])."

In vielen Gegenden von Schweden weifs das Volk von verzauberten Elfengärten zu erzählen. Die Stellen, wo es dergleichen geben soll, werden näher bezeichnet und es wird immer Jemand namhaft gemacht, der in diese Gärten eingeführt worden, dort unter Bäumen von herlicherem Grün, als er je zuvor gesehen, umhergewandelt ist. Auch hat er Früchte gekostet, die ihres gleichen auf der ganzen Erde nicht haben, aber wenn man später den Ort wieder aufsucht, hat man den Garten nirgend finden können. Als Stellen dieser Art werden besonders eine kleine Hölzung im westgotländischen Kirchspiel Berg, sowie eine kleine Hölzung in Altuna in Westmannland, der Frauensteig genannt, aufgeführt [2]). Mehrere Sagen berichten, dass ein Ritter zu seiner Braut reitend beim Elfenhügel betört wird, der Tochter des Elfenkönigs die Hand zu reichen. So wird er ins Elfenland fortgezogen und dort in unbeschreiblich schönen Sälen und nie zuvor geschauten Blumengärten am Arm der Elfenmaid zwischen Rosen und Lilien umhergeführt. Nachdem die kurze Frist einer Stunde, wie er geglaubt, dahingeschwunden ist, macht er sich auf den Heimweg zu seiner Braut. Er ist aber 40 Jahre, oder mehr bei den Elfen d. i. den Toten gewesen [3]).

Dass die Wohnung der weifsen Frau oder der Zwerge wunderbar erleuchtet ist, wird durch vielfache Sagen be-

1) Schwedische Volkslieder der Vorzeit übers. von R. Warrens 1857 S. 44. Der Bergkönig.

2) Afzelius, Volkssagen und Volkslieder Schwedens übers. von Ungewitter II, 300. Solche Elfengärten heifsen elfträdgårdar.

3) Afzelius a. a. O. II, 297. Zu oben S. 429 vergl. dass auch die Erdweibchen d. i. Zwerginnen den Kindern *Erdbeeren* pflücken. S. Rocholz, Aargausagen I, S. 273. No. 185 (4).

zeugt. Am Zusammenfluss von Aare und Rhein wohnten Zwerge im Berg. Hier befanden sich Säle voll Pracht, goldene Leuchter standen darin, auf deren jedem acht Kerzen auf einmal brannten, *die Wände waren von Glas* und warfen den Glanz der Lichter zurück [1]). Die Höle des Zwergkönigs Gübich, der ja auch im *Glasberg* wohnt s. oben S. 333 hat Wände von blitzendem Stufenerz, die Decke ist von einem Stück Schwerspat, weifs wie der Schnee und von der Decke herab hängt ein grofser Kronleuchter ganz von Krystallen und Edelgestein, gröfser als im Goslarschen Zehnten. In der Mitte steht ein Tisch von Glaskopf [2]). Im Hüggel bei Osnabrück, der Bergwohnung eines schmiedenden Zwergkönigs, leuchtet von der Wölbung der Decke und aus den Seitenwänden wunderbares Licht [3]). In dem aus Armesünderknochen gebauten Hause des Teufels, der darin 12 Bursche gefangen hält, ist es Nachts so hell wie am Tage; das rührt von einem grofsen Karfunkelstein an der Decke her, den der Teufel gestohlen hat [4]). Dieses Haus des Teufels ist unverkennbar gleich der Zwergwohnung ein Seelenaufenthalt. Der Berg, in welchem die Jungfrau von Tegernfelden mit den Seelen wohnt s. oben S. 273, Anm. 3 enthält zuerst ein sehr geräumiges Gewölke, durch dessen Decke Sterne hereinschimmern, dann einen grofsen Saal, dessen Gröfse durch manches Hundert Spiegelkerzen sich ganz endlos macht, ein zweiter Saal ist ebenfalls kerzenhell erleuchtet, der dritte, in welchem die Seelen der ungebornen Kinder weilen, wie mit einem milchigen körperlichen Licht erhellt [5]). Im Brunnen der St. Kunibertskirche in Köln [6]), worin die ungebornen Kinderseelen bei der Mutter Gottes sitzen, ist es nicht dunkel, son-

1) Rocholz, Sagen des Aargaus I, S. 280. No. 194 (13).
2) Harrys, Sagen Niedersachsens I, S. 92.
3) Wolf, Deutsche Hausmärchen S. 145 fgg.
4) Harrys a. a. O. II, S. 44.
5) Rocholz, Sagen des Aargaus I, S. 235.
6) Wolf, Beiträge I, 163.

dern tageshell. In der Berghöle beim Stöckl, worin die Kinderseelen um eine weiſse Frau herumsitzen, herrscht ein wunderbares Licht[1]).

Mustern wir nunmehr die beigebrachten Zwergsagen, so finden wir folgende vier Angaben vereinigt: 1) Die Felsenwohnung der Zwerge ist der Glasberg, in welchem wir bereits oben S. 334 fgg. das leuchtende Himmelsgewölbe erkannten[2]). 2) Dieser Berg ist von wunderbarem Licht erfüllt, ebenso wie der Brunnen oder die Berghöle der weiſsen Frau. Auch von den Bergen in welche Könige mit ihrem Heer verwünscht sind erzählt man, dass sie sonnenhell durch einen Karfunkel erleuchtet werden[3]). 3) In diesem lichterfüllten Glasberg befinden sich blumenreiche Auen. 4) Der Zwergensitz ist Seelenaufenthalt. Da nun Glasberg, Berg und Brunnen der weiſsen Frau auch an und für sich und in Ueberlieferungen, die der Zwerge nicht erwähnen, als himmlische Orte und als Seelenwohnsitze genugsam bezeugt sind, und in ihnen allen ein blühender Garten sich findet, gelangen wir zu dem, soweit ein Inductionsbeweis überhaupt Kraft hat, sicheren Schluss, dass unsere Altvorderen *hinter dem Wolkenbrunnen, vom Wolkenberge bedeckt, ein himmlisches Seelenreich gelegen wähnten, das von wunderbarem Lichte erfüllt sei. In diesem Lichtreich blühen die herrlichsten Gewächse, reifen die schönsten Früchte.*

Was nun jenes wunderbare Licht in Holdas Seelenreich betrifft, so hat es offenbaren Zusammenhang damit, dass von der Göttin wunderbarer Glanz ausstrahlt; wo sie geht und steht, ist es glockenhell in der dunkelsten Nacht. Als Frau Hulli einst einem Verirrten heimleuchtet ist es so hell im Walde, dass man das

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 463. Vergl. oben S. 256.

2) Vergl. oben S. 332; die Sagen aus Arndt und Rocholz oben S. 448 und 449; sowie S. 454.

3) Baader, Badische Sagen S. 218, 225. Auch Hulda und die Säligen Fräulein in Tirol wohnen in Krystallgrotten, die von Gärten voll Wunderblumen, ewiggrünen Hügeln und Hainen umgeben sind. Alpenburg, Mythen und Sagen S. 4 fgg. 19. Ihre Hölen gleichen grünen Lauben a. a. O. S. 7. In denselben befinden sich milderhellte grüne Rasenplätze S. 22.

kleinste Steinchen sehen kann [1]). Wie Frau Holda sind die bei ihr weilenden Seelen Lichter [2]). Das Hardtmännle bei Meier [3]) ist mit Rundhut und Grünrock bekleidet, dennoch ist es selbst ein Licht und körperlich so durchsichtig, dass man ihm alle Rippen im Leibe zählen kann. Auch Luarîn hat solchen Glanz. Bei Caspar von der Roen meint Wittig als er ihn daher reiten sieht, es sei ein Engel, Dietrîch hält ihn für St. Michael.

Das zwerck ist an der lenge
dreyer spane lanck
vnd reit in eytel golde
do von so sussen clanck,
wen es dorther thut reiden
er leucht recht als der mon,
wol einer meyllen weite
sicht man in glesten schon [4]).

In der kron lag ein karfunckel
vnd mancher edler stein;
die nacht war nie so dunkel
pey im war sunenschein [5]).

Der Karfunkelstein ist hier wie im Berge nur ein späterer Erklärungsversuch des wunderbaren Lichts, das der Körper des Zwergkönigs, die Wand des Glasberges ausstrahlt [6]). Ein solch wunderbares Licht umgiebt auch die nordischen Huldren [7]). Wir sind hiemit wieder bei den

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 28. 27.

2) Vergl. oben S. 310, Anm. 3.

3) Schwäb. Sagen S. 349. No. 99.

4) Laurin str. 25.

5) Laurin str. 58. In der Bearbeitung bei Nyerup symbolae S. 6: Sein ross wass zu einer Seiten vēch (bunt) und zu der andern als ein rēch, darauff ein deck guldein, die gab in dem wald liechten schein von dem gestein alz der liecht tag. — S. 7: Sein helm der was guldein, darin so lag manig rubein vnd auch darzu der karfunkel, die nacht was nie so tvnkel, er leuchtet als der tagk von dem gestein daz an dem helm lagk. Vergl. in der Copenhagener Fortsetzung des Luarîn Nyerup a. a. O. S. 66 fgg. die Beschreibung der Waffen des Zwergkönigs Walberan.

6) Uebrigens heifst der Bergkrystall norv. dværgstein Petersen, Nord. Myth. 109.

7) Og hun var saa deilig og saa fiin, at det skinnede af hende. Asbjörnsen, Huldreeventyr S. 47.

Liôsâlfar im himmlischen Lichtlande Viðbláinn angelangt, deren Glanz die Sonne überstrahlt, s. oben S. 322 fgg. 377 fgg. und erachten nunmehr diese nordische Vorstellung auch im südgermanischen Heidentum nachgewiesen. Das hohe Altertum der eben erläuterten Vorstellungen wird nun auch dadurch erwiesen, dass sie genau übereinstimmend bei den stammverwandten Kelten sich wiederfinden, die, wie wir gesehen haben, den ganzen Elbenglauben mit den Germanen teilen. Unter dem Wasser liegt nach irischem Glauben ein von Elfen bewohntes Gebiet „das Land der Jugend" genannt, weil darin Niemand altert, also ein Totenreich. Dort scheint die Sonne, Wiesen grünen, Bäume blühen, Felder und Wälder wechseln mit einander ab. Leute, welche viele Jahre dort zubrachten, glaubten nur einen Augenblick dagewesen zu sein. An gewissen Tagen bei aufgehender Sonne ziehen die Elfen tanzend über die Oberfläche des Wassers, das unter ihren Füſsen nicht weicht (vergl. das Pressburger Regenlied oben S. 379) [1]). An der Grenze von Brecknockshire in Wales wohnen die guten Elfen (tylwyth teg) in einem See, der von einem Berge rings umschlossen ist (sieh das vom Wolkenberge umschlossene Wolkengewässer). Mitten im Berge öffnete sich am ersten Mai eine Tür, die durch einen dunkeln Gang unter dem See hindurchführt. Auf einer Insel mitten im See befindet sich ein Garten voll der schönsten Früchte und Blumen, von denen die guten Feen ihren Lieblingen anbieten. Sie machen herliche Musik und offenbaren die Geheimnisse der Zukunft [2]). Schon Gervasius von Tilbury erzählt im 13ten Jahrhundert [3]), bei dem Schlosse Pech (the castle in Peak in Derbyshire) sei eine tiefe dunkele Höle. Dort hinein

1) Grimm, Irische Elfenmärchen S. XVIII.

2) San Marte, Beiträge zur Bretonischen Heldensage S. 104. Davies on the philosophy and rites of the British Druids. — Keyghthley, Mythologie der Feen übers. von O. L. B. Wolf II, 228. Hocker, Die Stammsagen der Hohenzollern und Welfen S. 89.

3) Otia imperialia ed. Liebrecht S. 24, XLV. ed. Leibnitz p. 975.

verlor sich eine Sau. Der Hirte, die Schelte seines Herrn fürchtend, wagt ihr nachzugehen und gelangt, nachdem er im Berge lange durch einen dunkeln Gang fortgewandert ist, in einen glanzerfüllten Ort auf eine weite Wiesenfläche (tandem ab opacis in lucidum locum obvenit, solutum in spatiosam camporum planitiem). Dort sind viele Ackerbauer beschäftigt reife Kornfrüchte einzuernten. Er findet hier auch das verlorene Schwein und kehrt mit ihm auf die Oberwelt zurück. Als er hier ankommt, ist *auf der Erde Winter.* — Giraldus Cambrensis berichtet [1]), dass ein gewisser Elidor, der später Presbyter wurde, als Knabe einmal um die Schule lief und sich vor dem strengen Praeceptor in dem Geklüft eines Flussufers verbarg. Da erscheinen ihm zwei kleine Bergmännchen und fordern ihn auf mitzukommen (si nobiscum venire volueris, in terram ludis et deliciis plenam te ducemus). Er folgt ihnen auf einem dunkeln unterirdischen Wege in ein wunderherliches Land voller Flüsse, Wiesen, Wälder und Felder (in terram pulcherrimam, fluviis et pratis silvis et planis distinctissimam). Dort scheint jedoch die Sonne nicht. Die Leute darin sind äufserst klein von Wuchs, gelb von Farbe und tragen langes über die Schultern herabwallendes Haar. Aehnliches weifs Wilhelm von Newsbury mitzuteilen [2]), vielleicht aber nicht aus keltischer, sondern aus sächsischer Ueberlieferung. In Ostangeln liegen gewisse tiefe Gräben, welche den ags. Namen Vulfpyttas (Vulfputes) d. i. Wolfsbrunnen führten. In der Nähe derselben waren Arbeiter bei der Aernte, da fanden sich zwei der Unterirdischen ein, welche auf wunderbare Weise aus ihrer Heimat entführt waren. Sie waren am ganzen Körper grün. In ihrem Vaterlande, erzählten sie, gebe es Wiesen und Viehweiden, die Sonne scheine daselbst nicht (sol apud nostrates non oritur), sie lebten in ewiger Dämmerung, aber

1) Itinerar. Cambr. I, 8. Liebrecht, Gervasius von Tilbury S. 119.

2) Guillelm. Neubrigensis rer. angl. ll. V. ap. rer. Brit. script. vetust. Heidelberg. 1587 I, 27. Liebrecht, Gervasius S. 118.

in ihrer unmittelbaren Nähe, nur durch einen Strom von ihnen getrennt liege ein glanzerfülltes Land (terra lucida).. Wenn in den beiden letzten Sagen das Elfenreich sonnenlos ist, kennen es viele andere als licht und hell. So wird im altenglischen Roman von Orfeo und Heurodis das Fairyland als ein unterirdisches Land voll grüner Wiesen geschildert, das in sommerlichem Lichte ausgebreitet liegt:

When he was in the roche y-go
wele thre mile other mo
he came into a fair cuntray
as bright soonne summersday
smooth and plain and alle grene
hill no dale nas none y-seen.
amiddle the lond a castel he seigh
rich and real wonder high.
all the utmoste wall
was clear and shine of *cristal*[1]).

Bekannt ist, dass der altbrittische Nationalglaube auf einer Insel ein Elysium gelegen dachte, welches von wunderbaren Früchten und blühenden Gewächsen erfüllt war und deshalb den Namen Avallach (Avallon) d. i. Apfelinsel führte, zugleich aber auch als Glasberg gedacht zu sein scheint, denn ein anderer Name desselben war Ynisvitrin oder Ynisgutrin (Glasinsel), in engl. Uebersetzung Glastonbury, Glastimbery (ags. Glä-

1) Keightley, Mythologie der Feen und Elfen übers. von O. L. B. Wolf I, 94 fgg. Als er war in den Felsen gegangen wol drei Meilen oder mehr, kam er in ein schönes Land, so hell wie die Sonne am Sommertag, schön und eben und ganz grün, weder Hügel noch Tal war da zu sehen. Mitten im Lande sah er eine Burg, reich und königlich und wunderhoch; alle die äufsersten Mauern waren klar und schienen von *Krystall*. Weiterhin heifst es: Es war immer hell da; denn wenn es dunkel oder Nacht werden sollte, gaben die reichen Steine Licht, so hell wie die Sonne am Mittag. Der Fairyking zeigt Heurodis in seinem Reich Felder, Blumen und Wälder. Vergl. die Beschreibung von Plutos Reich in Chaucers marchantes tale:

— — — for to tell
the beautee of the gardin and the well
that stood under a laurer alway grene
ful often time he Pluto, and his quene
Proserpina and alle his faerie
disporten hem, and maken melodie
about that well and daunced, as men told.

senburuh). Dieses Elysium, wo die Seelen der verstorbenen Helden von gütigen Feen aufgenommen wurden, localisierte man in Glastonia, Glastonbury (auch Glessoburg genannt), ags. Glästingaburh in einem Orte, an den sich uralte Sagen knüpften, welche darauf hindeuten, dass hier ein Hauptsitz der Druiden war [1]. Die Wichtigkeit dieses Ortes für das brittische Heidentum veranlasste an demselben schon frühe eine klösterliche Niederlassung, welche von der Legende bis ins 2te Jahrhundert n. Chr. hinaufgerückt wird, und bald bildete sich dort ein Mittelpunkt kirchlichen Lebens [2]. Die Legende hielt an der sagenhaften Bedeutsamkeit des wirklichen Ortes Glastonbury als Toteninsel fest, indess anderseits die Volkssage das ursprüngliche mythische Avallach weiter ausschmückte. Während nach ersterer Arthur, der Hauptheld der Britten, in Glastonbury begraben liegt, ist er nach der Volkssage entweder mit seinem Heere in den Berg entrückt [3], von wo aus er im wütenden Heer umzieht [4], oder von der Fee Morgane auf die mythische Insel Avallach, Avallon entführt, wo er in ewiger Jugend lebt, um einst zur Rettung des Vaterlandes wiederkehren zu können. Der Pseudogildas beschreibt dieses Eiland:

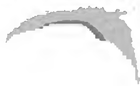
Cingitur oceano memorabilis insula, nullis
desolata bonis; non fur, non praedo, nec hostis
insidiatur ibi, nec vis nec bruma, nec aestas

1) So sollte nach Wilhelm von Malmesbury (De antiquit. eccles. Glaston. ap. Gale I, p. 290 fgg.) ein gewisser Glasteing (vergl. den Namen Glästingaburh) einer verlorenen Sau durch weite Landschaften nachgefolgt sein auf dem Wege der noch Sugewege genannt werde, bis er sie in Glastonbury unter einem Apfelbaum ihre Ferkel säugend fand. Das Schwein ist in der mysterieusen Sprache der Barden eine Bezeichnung des nationalwälschen Priestertums. San Marte Gotfried von Monmouth S. 423. Vergl. übrigens oben S. 458 die Sage aus Gervasius von Tilbury.

2) S. darüber San Marte Gotfried von Monmouth S. 275. 421.

3) Myth.² 913. San Marte Gotfried von Monmouth S. 428. Kuhn, Nordd. Sagen S. 495. Ausdrücklich heifst in Leydens Scenes of infancy (Walter Scott, Wawerley Appendix I. Thomas the rhymer) Arturs Halle im Berge Fairyland. Vergl. Dunlop ed. Liebrecht Anm. 169 und S. 541 a.

4) Myth.² 895. Ueber Arthurs chace vergl. noch Dunlop, Geschichte der Prosaromane ed. Liebrecht S. 93. 170.



immoderata furit; pax et concordia, pubes
ver manet aeternum, nec flos nec lilia desunt
nec rosae, nec violae, flores et poma sub una
fronde gerit pomus, habitant sine labe cruoris
semper ibi juvenes cum virgine, nulla senectus
nullaque vis morbi, nullus dolor, omnia plena
laetitiae.

Der Verfasser der vita Merlini lässt nach Arthurs Entrückung auf das Apfeleiland den weisen Taliesin dasselbe preisen:

Insula pomorum, quae Fortunata vocatur
ex re nomen habet, quia per se singula profert:
non opus est illi sulcantibus arva colonis;
omnis abest cultus, nisi quem natura ministrat.
ultro foecundus segetes producit et uvas
nataque poma suis praetonso germine silvis;
omnia gignit humus vice graminis ultro redundans.
annis centenis aut ultra vivitur illic.

Nach dem Roman Ogier le Danois gelangt Ogier zur Morgue la faye (Fee Morgane), die ihn schon bei der Geburt zu ihrem Geliebten erkoren. Auf einer Seefahrt Schiffbruch erleidend, gelangt er mitten im Meer zum Schlosse Avalon. Dieses liegt auf einer Insel und ist ganz aus leuchtendem Magnetstein gebaut. Durch eine Halle tritt Ogier hinein und kommt, nachdem er mehrere finstere Gänge durchschritten und die hütenden Tiere getötet, in einen Obstgarten „tant bel et tant plaisant, que cestoit ung petit paradis à veoir." In diesem Elysium befinden sich bei der Fee Morgue, Artur, Auberon und Mallambron (ung luiton de mer). Hier in der Nähe liegt auch das Paradies, wohin Enoch und Elias durch einen Feuerstrahl entrückt sind. Ogier verliert alle Erinnerung an sein früheres Dasein und lebt in ewiger Jugend zweihundert Jahre in diesem Totenlande, ehe er auf die Erde zurückkehrt [1]). — Im Lai d'Ywenec

1) Keightley, Mythologie der Feen und Elfen übersetzt von O. L. B. Wolf I, 85 fgg.

folgt die schöne Gemahlin des alten Avoez von Caerwent sor Doglaz ihrem geliebten Elfkönig in das Fairyland. Sie gelangt zuerst zu einem Hügel, in dem eine Tür sich öffnet. Sie geht lange durch einen dunkeln Gang im Berge fort. Endlich tritt sie aus demselben heraus auf eine grofse Wiese, die zu einer breiten Ebene mit Mooren, Wald und Haide sich erweitert. Sie findet eine Stadt und ein prächtiges Schloss. Dort weilt ihr Geliebter, der Elfkönig. Er liegt verwundet im Bette. Die Pfosten desselben sind von edelm Metall, die *Kerzen und Leuchter, welche Tag und Nacht brennen, sind mehr als alles Gold einer Stadt wert*:

Les cierges è li chandelier
qui nuit è jur sunt alumé
valent tut l'or dune cité [1]).

Osschin (Ossian), der Sohn des Fionn Mac Cumhal (Fingal) hörte, dass ein Kornfeld Nachts immer zertreten werde. Viele hatten dabei gewacht, ohne den Schadenstifter zu entdecken. Da bleibt Osschin eines Abends auf dem Felde zurück. Er hört in der Stille der Nacht ein Rauschen im Korn und gewahrt ein weifses Füllen ohne Makel. Das Ross flieht, Osschin verfolgt es und fasst es endlich bei der Mähne. Da tut die Erde sich auf, Ross und Verfolger versinken und befinden sich bald in einem schönen weiten Wiesenland. Es ist das Land ewigen Lenzes und unverwelklicher Jugend Tir-na-Oige (Land der Jugend). Hier wird das Füllen zu einer weifsen glänzenden Jungfrau, die Osschin willkommen heifst und ihn bald die Erde vergessen macht. Als der Held ein Jahr, wie er meint, hier zugebracht, sehnt er sich zur Oberwelt zurück. Da ist er aber dreihundert Jahre bei den Toten gewesen [2]). Ein Pachter in Strathspey in

1) Keightley a. a. O. II, 287 fgg.

2) K. v. K. Erin I, S. 162 fgg. Diese Sage ist im Eingange mit folgenden Märchen eins: 1) Bechstein, Märchenbuch S. 65 Der Hirsedieb. 2) Asbjörnsen und Moe übers. von Bresemann II, 189—202 Die Princessin vom gläsernen Berge. 3) KHM. III³, 99 Märchen vom Dummling. 4) KHM.

der Nachbarschaft von Cairngorm in Schottland zog mit seiner Familie und seinem Vieh in den Wald von Glenavon, der als ein Sitz der Elfen bekannt ist. Zwei von seinen Söhnen, die in einer Nacht ausgingen ein paar verlorene Schafe zu suchen, kamen zu einem Elfenhügel (shian) von grofsem Umfang. Zu ihrem Erstaunen strömte das glänzendste Licht aus unzähligen Spalten im Felsen, die das schärfste Auge niemals daran entdeckt hatte [1]).

Gegenüber bedeutender Uebereinstimmung mit den deutschen Sagen treten doch auch eigentümliche Züge in der keltischen Tradition hervor, so das ausdrückliche Hervorheben des Zuges, dass man durch einen langen dunkeln Gang wandeln muss, ehe man ins Fairyland gelangt. Aus der Uebereinstimmung dieser Art erhellt aber, dass die Vorstellung über die Trennung der Kelten und Germanen von einander hinaufreicht und dass wir ganz richtig die Nordische Mythe von Gimill in Viðbláinn (= Glasberg und Engelland) als eine der voreddischen Zeit angehörige in Anspruch genommen haben.

Den nordischen Viðbláinn fanden wir im deutschen Engelland wieder. Auch dieses mythische Reich ist von blühenden Gewächsen erfüllt. Ein Zaubersegen gegen die Zahnrose lautet:

Kam eine Jungfer aus Engelland
Eine Rose trug sie in ihrer Hand,
Bis die Sonne unterging
Die sieben und siebenzigste Zahnrose verschwand [2]).

Undeutlicher weil verderbt ist der folgende Kinderreim:

No. 57 Der goldene Vogel. 5) Molbech, Udvalgte eventyr och fortällinger No. 49. Myth.[2] 1216. 6) Sommer 96, 4 Der dumme Wirrschopf. 7) Schott, Wallachische Märchen 253, 26 Das goldene Meermädchen. 8) Stier, Ungarische Sagen und Märchen S. 91, 14 Aschenbrödel. 9) Woycicki, Polnische Sagen 119, 6 Die drei Brüder. In diesen Ueberlieferungen gelangt der Jüngling, welcher im Saatfeld oder Obstgarten wachend das diebische Pferd oder einen diebischen Vogel ergreift, zum *Glasberg* oder zum *goldenen Schloss*.

1) Grimm, Irische Elfenmärchen S. XXII.

2) Kuhn, A. d. Mark. Zeitschr. f. D. Altert. IV, 390.

1.

Kam ein Schiffchen von Engelland
War beladen mit Hirschlemirschle, Kirschlemirschle,
Grispelgraspelgrien
(Da kam der König von Zerin
Fragt nach Hirschlemirschle, Grispelgraspelgrien, lateinawär [1]).

2.

Es kommt ein Schiff von Engelland
Es ist beladen mit Lirum Larum Kalimarum
Krismus Krasmus Krimm
Es saſsen zwei schwäbische Weiber darin,
Die eine hieſs Biebe
Die andere hieſs Biebele.
Da sprach Frau Biebe zur Frau Biebele
Ob Lirum Larum Kalimarum
Krismus Krasmus Krimm
Gut lateinisch wär [2]).

3.

Es kam ein Schiff von Neuem an,
Das Schiff, das war geladen
Mit Hirs und Mirs und Dinkelmirs
Mit Grischbes Graschbes Groll
Da kam die Frau Brigidian
Und fragt ob Hirs und Mirs und Dinkelmirs
Und Grischbes Graschbes Groll
Auch gut französisch wär [3]).

4.

Hier ist der Schlüssel zum Schiff
Mit Hirsemirse, Dintenmirse, Kritzekratzekrull.
Da kam der König von Serin
Und sprach:
Ist Hirsemirse, Dintenmirse, Kritzekratzekrull schon da? [4])

---

1) Pommerellen mündl. Var. Kam ein Schiffchen von der Wartenburg.
2) Berlin d. H. Reinicke.
3) Frankfurt a. M. mündlich.
4) Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben S. 68. Var.: Da war

Das volle Verständnis dieses Liedes, das sich bei genauerer Einsicht als eine neue schwankhafte Umarbeitung eines ernsten älteren ergiebt, bleibt mir verschlossen. Nur so viel ist deutlich. Die ersten Zeilen enthalten den Sinn: „Es kam ein Schiff von Engelland, das war beladen mit Hirse (ahd. hirsi) und Dinkel (triticum spelta) und krausem Grün(??) [1].“ In welchem Bezuge zu diesem Schiff die Frau Brigidian (= Breide?) oder Bibia und Bibeli in der ursprünglichen Dichtung standen, ist nicht mehr zu ermitteln. Wir werden weiterhin sehen, dass andere deutsche Lieder ein mythisches Wesen Bibiabinka kennen, welches in Schweden den Namen Bibelibinke führt. Die Frage ob „Hirse(mirse) und Dinkel(mirse) und crisp(-el craspel) Grün“ lateinisch sei, gehört der schwankhaften Umbildung an, welche aus dem durch Emphase und nichtssagende Reimwörter unverständlich gewordenen alten Liede einen Scherz machte. Die Sprache macht höchst wahrscheinlich, dass unser Lied in Süddeutschland seinen Ursprung nahm, wo (zumal in Schwaben) Dinkel ein Haupterzeugnis des Ackerbaus ist. Einfuhr von Korn und Früchten findet aus Grofsbritannien nach Deutschland keinesweges statt, am allerwenigsten von dem nur in Süddeutschland veredelten und gebauten, in Norddeutschland allein wildwachsenden Dinkel, ebenso wenig werden Hirse und

---

ein kleiner Mann, der kam auf der Apotheke an und fragte, ob Hirsemirse, Dintenmirse, Kritzekratzekrull auch gut lateinisch wäre.

1) Hirse No. 4. hirs 3. hirsch-le 1; -mirse 4. 3. mirsch-le 1. ist Emphase, und dieses blofs zur Verstärkung von Hirse gebildete Wort ist in Kirschle-mirschle 1; Dinkelmirs 3; Dintenmirse 4 des Gleichklangs wegen wiederholt, ohne dass damit eine Bedeutung verbunden wäre. — Dinkel 3; daraus Dinten 4 volksetymologisch enstanden, durch den in den Mundarten nicht unbezeugten Uebergang von k in t. Vergl. piwik = pfwit Kiebitz; smacken = schmecken; tobold = Kobold; tuårk = Kork; twårsack = Quersack; twiärk = quärk; krätling Bretzel = Krækling; Kartoffel aus tartufola von tartufo (bianco) gebildet. S. Woeste, Zeitschrift für vergl. Sprachf. IV, 186. — Kirschle-mirschle 1. ist durch das Bedürfnis des Reims zu Hirschle-mirschle hervorgerufen. Bei Krispel-kraspel möchte ich an lat. crispus denken; Krismus Krasmus zeigt den häufigen Uebergang von p zu m. Vergl. Woeste a. a. O. 184 -grien ist die Pommerellische Form für nhd. gruen, ahd. kruoni, mhd. gruene.

Dinkel von Deutschland nach England ausgeführt. Da mithin ein aus Engelland kommendes Schiff, mit diesen Früchten beladen, nicht auf Grofsbritannien bezogen werden kann, werden wir auch in vorliegendem Kinderreim das himmlische Reich der Engel zu verstehen haben, aus welchem (im Frühling) der Pflanzenreichthum der Erde zugeführt wird. Auffallend erinnert an unser Lied eine Angabe, welche Agobard, ein Franke oder Burgunde, der von 816 bis zu seinem Ende 840 als Bischof zu Lyon wirkte, in seinem unter Ludwigs des Frommen Regierung bald nach Karls des Grofsen Tode geschriebenem Werk: „Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis" über einen Volkglauben seiner Zeit macht. Er behauptet viele Leute zu kennen, welche an ein Land mit Namen Magonia glauben, woher Wolkenschiffe kommen. Auf diesen Wolkenschiffen werde das vom Hagel zerschlagene Getreide, sowie Früchte aller Art aufgenommen und in jenes mythische Land fortgeführt. Die Luftschiffer spenden den Zauberern, welche das Wetter angestiftet haben, für den Empfang der Früchte Belohnung [1]). Es lässt sich nicht mehr herausfinden, ob diese Ueberlieferung keltisch oder germanisch sei [2]). Da wir aber gesehen haben, dass die keltischen und germanischen Vorstellungen über das Elbenreich dieselben waren, werden wir darin zum mindesten ein treffendes Analogon zu dem aus Engelland kommenden Schiff erblicken dürfen. Der ursprüngliche Sinn der Mythe von Magonia scheint mir dieser zu sein. Aus einem himmlischen Lande kommt der Getreidesegen, kommt der Pflanzenreichthum jeder Art zur Erde,

---

1) S. Agobardi opp. ed. Baluze 1666. 8°. I, 145: Plerosque autem vidimus et audivimus tanta dementia obrutos, tanta stultitia alienatos, ut credant et dicant quandam esse regionem quae dicatur Magonia ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges, quae grandinibus decidunt et tempestatibus pereunt vehantur in eandem regionem, ipsis videlicet nautis aëreis dantibus pretia tempestiariis et accipientibus frumenta vel ceteras fruges. —

2) Wir werden diese Frage in der Zeitschr. f. D. Myth. einer besonderen Erörterung unterwerfen.

hier vernichtet kehrt er zu seiner ursprünglichen Heimat zurück; die Tempestiarii sind als Vermittler erst in junger Zeit eingeschoben.

Dass ein derartiger Glaube bei den Germanen vorhanden war, wage ich aus folgenden Zügen zu folgern. Wir wissen bereits, s. S. 429 fgg., dass in Holdas Seelenreich Blüten und Früchte sich finden, wenn auf Erden der Winter wütet. Hier noch einige weitere Zeugnisse. Bauersleute setzen ihr fünfjähriges Kind im Walde nieder, während sie Holz lesen. Nachher können sie es nicht finden, bis es mit *Blumen und Beeren* gelaufen kommt, die ihm die weifse Jungfer in ihrem Garten gegeben. Da machen sich die Eltern auf und gehen auch zu dem Garten, der in voller Blüte steht, da doch noch kalte Jahreszeit ist. Das Kind wünscht sich alle Tage zu der Jungfrau und stirbt. Es ist die ins Totenland gelangte Seele[1]). In der Christnacht, da alles voll Schnee liegt, trifft ein Fuhrmann die weifse Jungfrau mit einem Sommerhute bekleidet, wie ausgebreitete Flachsbollen mit dem Rechen umwendet[2]). Alle

1) Bechstein, Thüringische Sagen IV, 221. No. 39. Vergl. Schmitz, Sagen des Eifellandes I. 1843 S. 43. Hocker, Moselsagen No. 51. Hocker, Die Stammsagen der Hohenzollern und Welfen S. 27.

2) Mone, Anzeiger f. Kunde der D. Vorzeit V, 175. Baader, Badische Sagen 261, 277. Sehr oft erscheint die weifse Frau auf diese Weise *Flachsbollen* oder *Waizenkörner* sonnend, s. Myth.[2] 912 fgg., ebenso Citronen oder Quitten Baader a. a. O. S. 203, 215. Nicht minder Bohnen Baader a. a. O. 244, 255. Haselnüsse Baader a. a. O. 387, 450. Die Urschel im Urschelberge bei Pfullingen leiht aus ihrem Berge (dem Elbenaufenthalt) den Bauern Korn zur Aussaat und verlangt dasselbe erst nach der Aernte wieder. Meier, Schwäb. Sagen No. 5, 4. 7. Der Teufel (wilde Jäger) sagt zum General Luxemburg: Du hast mich gejagt durch Wasser und Wind und ich habe dir im Winter reife Kirschen und grüne Pflaumen bringen müssen, jetzt ists vorbei. Kuhn, Nordd. Sagen p. 477, Anm. 66. Erinnert werden darf noch an ein nordisches Zeugnis. In der durchweg mythischen Saga von Ketill Hæng wird von einem Fruchtbarkeitshügel (århaugr) erzählt, auf welchem die Einwohner von Gestrikaland in Schweden um gute Aernte (til års) opferten. Auf diesem Hügel haftete kein Schnee, er war Winter und Sommer grün. (Ketils-Hængssaga cap. 5. Fornmannasög II.). Da Freyr Årgud ist, und ihm κατ' ἐξοχήν til års geopfert wurde, wird dieser Hügel ein Abbild des himmlischen Berges sein, welcher das Land der Lichtalfen verdeckte, das die Götter im Anfang der Zeiten Freir zum Zahngebinde schenkten. Grimnism. 5.

sieben Jahre, d. h. nach den sieben Wintermonaten erscheint auf dem Frankenstein eine weifsgekleidete Jungfrau. Dieselbe giebt einem Burschen in ihrer Höle eine Hand voll Kirschen [1]). Diese Blüten und Früchte in Holdas Berge haben aber zugleich Bezug auf den irdischen Pflanzenwachstum. Nach hessischen Hexenacten [2]) fuhr ein gewisser Thiel jährlich viermal, nämlich alle Fronfasten, in den Venusberg zu Frau Holda. Dort sieht er den ganzen Korn- und Fruchtwachstum des Jahres vorgebildet. „Dieses jahr erzeige sich zimblich mit frucht, obſs und gewächsen; allein der wein würde nicht so gut, als vorm jahr, das hette er auch im berg gesehen; man müste aber Gott darumb anrufen, sonst würde man des segens verlustig, und wer' die ax dem baum an die wurzel gelegt.“ Halten wir hiemit folgende Züge zusammen. Nach der oben S. 457 beigebrachten Sage aus Gervasius von Tilbury findet im Elbenreich die Aernte statt, während auf Erden Winterzeit herscht. Gervasius bemerkt: „Mira res: a messibus subterraneis veniens, hyemalia frigora videt in nostro hemisphaerio perseverare quod utique solis absentiae (die Sonne weilt von der Erde verschwunden im Elbenreich) ac *vicariae praesentiae* merito adscribendum duxi. Stimmt mit dieser Ueberlieferung überein, dass in Holdas Brunnenreich zur Winterzeit (unter dem Schnee) reife Erdbeeren wachsen s. o. S. 429 fgg., so zeigt die oben S. 428 angeführte, wenngleich nicht klar deutbare, Sage, wonach der Genuss der irdischen Frucht von Seiten der Mütter den verstorbenen Kindern die himmlische Erdbeerfrucht im Paradiese entzieht, dass ein Zusammenhang und ein Wechselverhältnis zwischen dem himmlischen und irdischen Pflanzenwachstum angenommen wurde. Maria (Holda), die Geberin der himmlischen Frucht, lässt nach anderen Sagen

1) Bechstein, Thüring. Sagen IV, 144.

2) Zeitschr. f. D. Myth. I, 275.

mitten im Winter drei Aehren unter dem Schnee hervorwachsen. In der Christnacht sollen dem Volksglauben nach die Apfelbäume mitten im Schnee blühen und Früchte treiben und der Hopfen treibt ebenfalls in der Weihnachtsnacht zwischen 11 und 12 fingerlange saftige Schosse unter dem Schnee hervor [1]). Die Christnacht ist an die Stelle der alten Wintersonnenwende getreten, in welcher, wie wir im nächsten Abschnitt erweisen werden, das himmlische Seelenreich offen gedacht wurde und seine Wunder, die Prototype aller Wesen und Dinge schauen liefs. Das wiederkehrende Licht der Sonne gab dem von der Wintertrauer gedrückten Gemüt die Gewähr des wiederkehrenden Frühlings. Das von den Dämonen bis dahin verschlossen gehaltene Lichtreich tat sich auf und zeigte dem Menschen den für ihn aufbewahrten Pflanzenwachstum. Bei Wertheim *grünt* es in der Christnacht *mitten im Schnee* und es zeigen sich *Schätze*, die schnell versinken [2]), mit dem himmlischen Garten wird das Sonnengold o. S. 149 fgg. sichtbar. In Schweden sieht man zu Weihnachten auf dem Wintereise Zwerge mit Garben und Sicheln in voller Arbeit und schliefst aus der Gröfse der Garben auf die Ergiebigkeit der künftigen Aernte [3]). Wie alt diese Anschauungen sind, ergiebt die oben S. 440 erläuterte Sage

1) Die Belege für diese weitverbreitete Sage s. Ephemer: acad. nat. curios. II. d. 1, 872; Acta acad. nat. cur. 1737, 276; Mone und Aufsess, Anzeiger f. Kunde der Deutschen Vorzeit III, 10; Zeitschr. f. D. Myth. I, 106; Pfeiffers Germania II, 233. Man schränkte die Sage später auf einzelne Bäume ein und einige Exemplare erlangten dadurch Berühmtheit, dass man als historische Tatsache anführte, von ihnen seien in der Weihnacht wirklich Früchte gebrochen und dem Landesherrn übersandt worden. Ein solcher Baum stand bei Tribur am Rhein, ein anderer bei Gera, zwei im Stift Würzburg. Die Aepfel dieser Bäume nennt man Dräutleinsäpfel, den Baum Dräutsapfelbaum. Vergl. Prätorius, Weihnachtfratzen S. 49. Happel relat. cur. I, 60. Mone, Anzeiger f. Kunde d. D. Vorzeit VIII, 180. Wolf, Hessische Sagen 134, 214. Pauli, Schimpf und Ernst 1535, No. 535. Berckenmeyer, Cur. antiq. I, 513. 554. 626. Kuhn, Nordd. Sagen I, 404, 132. Baader, Badische Sagen S. 47, 57.

2) Mone, Anzeiger VIII, 181.

3) Dybeck, Runa IV, 82. Haupt, Zeitschr. f. D. Altert. IV, 509. Vergl. Pfeiffers Germania II, 233.

bei Saxo, wo mitten im Winter dem Hadding blühende Kräuter aus dem Seelenreich von einer Elbin gebracht werden.

Ziehen wir aus dem vorhandenen Material den freilich noch nicht ganz gesicherten, aber doch höchst wahrscheinlichen Schluss *„im Winter geht der Pflanzenreichthum ins Elbenreich und kehrt von hier im Frühling zur Erde zurück.“*

Die weiſse Jungfrau, welche zu Osterburg erscheint, trägt eine Rose oder Lilie in ihrer Hand (vergl. oben S. 463 den Segen gegen die Zahnrose). In ihrer Höle steht schon *zu Ostern*, wo drauſsen noch alles im Schnee liegt, ein blühender Rosen- oder Lilienbusch, oder in der Höle auf einem grünen Platze blühen drei Lilien [1]). Im Schlossgewölbe von Wolfartsweier erscheint alle sieben Jahre (d. i. nach den 7 Wintermonaten im Frühling), „wann die Maiblumen blühen,“ eine weiſse schatzhütende Jungfrau, in der Hand trägt sie einen Strauſs Maiblumen [2]). Im *Frühling* eines Schaltjahres trifft ein Mädchen an der verfallenen auf einem Hügel im Walde liegenden Barbarakirche bei Langensteinbach eine weiſse Schlüsseljungfrau mit grünen Schuhen, die hat einen Strauſs blauer

1) Pröhle, Harzsagen S. 160. 162. No. I—III. Harrys, Niedersächs. Sagen II, S. 58. No. 23. Die Blume in der Hand der weiſsen Frau wird anderseits zugleich als eine hellstrahlende Kerze bezeichnet. („Die Kerze ist eine Blume gewesen“). Dies giebt uns einigen Aufschluss darüber, worin neben dem unsern alten unlösbaren Problem, wohin das Pflanzengrün den Winter über verschwinde, die Anschauung des Himmels als Garten Anhalt gefunden hat. Man fasste himmlische Naturerscheinungen als Blumen auf. Dass die rote Blume, mit welcher der Schatzberg geöffnet wird, der Blitz sei, war schon oben S. 153 berührt. In der Sieggegend beobachten die Landleute bei sonst heiterem Wetter ein leichtes Wolkengebilde, das sie Himmelsblume, Himmelsrose oder Hildenrose nennen (über Hilde s. oben S. 294). Es verspricht ihnen nach anhaltender Dürre Regen. Montanus, Die Deutschen Volksfeste S. 38. In Schwaben sagt man von den weiſsen Wölkchen (Schäfchen) „der Himmel blüht.“ Meier, Schwäb. Sagen. Die Kerze = Blume in der Hand der Osterroder Jungfrau könnte jedoch auch Zusammenhang mit der seelischen Natur der Elbe haben, vergl. oben S. 456, Anm. 3 die Sage aus Meier.

2) Mone, Anzeiger VIII, 304. Baader, Badische Sagen S. 209, 220.

Blumen in der Hand[1]. **Frau Hulda sah man oft auf einem Felsen in Franken sitzen, wann die Reben blühten** und mit ihrem Dufte Berg und Tal erfüllten[2]. Die weifse Frau zu Tegernfelden s. o. S. 273, Anm. 3 kommt im Frühling, wenn die Bäume ausschlagen, aus dem Berg hervor, streift mit ihrer Hand den Blütenstaub von den Weidenkätzchen und streut sie in den Bach, der vorbeifliefst. Dann beginnt sie heilkräftige Kräuter zu pflanzen. Das Kuchenblümlein (anemona pulsatilla) wächst unter ihrer Hand, sie setzt manches Hundert Engelsüfschen von besonderer Kraft und Würze. Damit stillt sie die grofse Schaar von Kindern (Seelen der Ungebornen), die bei ihr im Berge weilen[3]. Nach den angeführten Sagen erscheint die weifse Frau, Frau Holda (Pĕrahta, Frikka, Gode u. s. w.) im Frühling, weil dann die Winterdämonen, die sie bisher gefangen hielten, von ihr abzulassen gezwungen sind. Sie öffnet dann ihren himmlischen Garten. Ist es nun auf der einen Seite klar, dass die Blumen, aus deren honigreichen Kelchen die mütterliche Göttin die Kinderseelen labt, die Früchte, mit denen sie sie nährt, im himmlischen Lichtreich wachsen müssen, so zeigt auf der andern Seite die Schilderung, wie die weifse Frau im Frühling aus dem Berge kommend Blumen pflanzt, dass man sich in der Tat die irdischen Gewächse als Ausfluss des Elbenreichs dachte. Wir sahen vorhin, dass die weifse Frau im Winter Flachsknollen in ihrer Höle ausbreitet, Holda und ihre Begleiterinnen (in Tirol die Sâligen Fräulein) werden als Beschützerinnen des irdischen Flachsbaus vorzugsweise verehrt[4].

Der hier versuchte Beweis wird durch folgende Angaben unterstützt. Pĕrahta (Bertha) ackert und pflügt

1) Mone, Anzeiger V, 321.
2) Zeitschr. f. D. Myth. I, 27, VI.
3) Rochholz, Sagen des Aargaus I, 221. 247.
4) Myth.[2] 247, ebenso in der ganzen Mittelmark Frau Höllern. Vergl. über Tirol Hammerle, Neue Erinnerungen aus den Bergen Tirols 1854 S. 8. 14. 19.

mit ihrem Pfluge unter der Erde, wenn die Menschen oben pflügen und ackern; sie streut, wenn der Landmann seine Felder besät, den besten Samen zugleich mit aus. Auf ihr Gebot müssen die Heimchen die Felder und Fluren der Menschen bewässern, und wenn es zu trocken wird, die Quellen aus der Tiefe zu den Wurzeln der Bäume und Früchte leiten [1]). Im Zwergloch bei Hildesheim schmiedeten die Zwerge unter der Erde Gold und Silber. Von der Hitze ihrer unterirdischen Schmiede wuchs das Korn oben so, dass es eine Pracht zu sehen war. Es sollen bisweilen goldene und silberne Körner in den Aehren gewesen sein. Seit die Zwerge fort sind, wächst das Korn dort nicht mehr so gut [2]). In der Gegend des Wohldenberges sah es vor der Ankuft der Zwerge traurig aus. Da kamen die Zwerge, leiteten Wasseradern dahin, erwärmten durch ihre unterirdischen Feuer den Boden und machten die Erde fruchtbar [3]). Der Tanz der Schweizer Bergmännlein auf den Matten zeigt ein gesegnetes Jahr an [4]).

Der Inhalt der so eben zusammengestellten Sagen ist kein anderer, als dass die Zwerge (als gute Wesen aufgefasst), also bei Holda im Glasberg weilende Seelen, Geister der gestorbenen Voreltern, in Hervorbringung des Pflanzenwachstums wirksam sind. Da die Zwerge als schmiedende Wesen galten, so lag es nahe, die erstere Tätigkeit mit der letzteren zu verbinden. Wie die Sonne als Zwergenarbeit galt (erfiði dverganna s. o. S. 378, Anm. 7), so glaubte man, dass die himmlischen Künstler die Pflanzen schmieden und sie mit himmlischem Regenwasser — die Zwerge sind ja Wolkendämonen — befruchten. Von Frau Holda heifst es in Franken, dass sie frommen Mäd-

1) Börner, Sagen aus dem Orlagau. S 115.
2) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 116, 140, 13.
3) Colshorn, Märchen und Sagen 118.
4) Grimm, Deutsche Sagen I, 387, 298.

chen bei der Feldarbeit hilft[1]). Dasselbe gilt in Tirol von Frau Hulda und den Sâligen Fräulein, ihren Begleiterinnen. Von den Zwergen wird vielfach berichtet, dass sie den Menschen in den Verrichtungen des Ackerbaues und namentlich in der Aernte beistehen. Oft gewahrt man sie in den Wipfeln der Obstbäume sich wiegen und mit einer reifen Frucht fällt wol auch ein Zwerglein herab. Da wir nun Holda als die Wasserfrau und die Zwerge ebenfalls als ursprünglich himmlische Wesen kennen und noch weiter nachweisen werden, so ist es klar, dass die Grundlage dieser Sagen in der Ueberzeugung wurzelt, dass diese Wesen durch ihre Wirksamkeit das Wachsen und Reifen der Gewächse förderten. Es ist eben nur eine niedere Darstellung ein und derselben Idee, wie bereits W. Müller ausgesprochen hat[2]). Dieselben Zwerge also, welche wir vorhin oben S. 469 im Winter das Getreide im himmlischen Lichtreich ziehen und einärnten sahen, bringen es auch auf Erden zur Reife.

Wie neben der Vorstellung, dass die Zwerge die Sonne geschmiedet haben[3]), die andere herläuft, dass die Sonnenstrahlen lichte Elbe selbst sind, s. o. S. 378. 438, was das S. 423 angeführte Dänische Sonnenlied noch bestimmter ausspricht, indem es die Elfen (Engel), damit die Sonne scheinen könne, zu unserm l. Herrgott emporzuklimmen; so mag auch neben dem Glauben, dass die Pflanzen kunstvolle Zwergenarbeit seien, die andere gewaltet haben, dass die Gewächse Elbe selbst, mit dem grünenden Gewande zeitweilig umkleidete Seelen sind. Wir zeigten bereits oben S. 439, dass sich die Seelen = Elbe in andern elementaren Erscheinungen wirksam zeigen, sie spenden den Regen

1) Zeitschr. f. D. Myth. I, 23.

2) W. Müller, Altdeutsche Religion S. 337. Unrecht aber hat der geschätzte Gelehrte, wenn er als eine Verirrung bezeichnet, dass bei anderen Gelegenheiten die Zwerge diebischer Weise die Frucht von den Feldern stehlen, die Körner für sich einsammeln. Sie sind hier von ihrer bösen verderblichen Seite als Winterdämonen aufgefasst, die den Pflanzenreichtum den Menschen wieder nehmen und in ihr (himmlisches) Reich entführen.

3) Vergl. im Finnischen Epos den Ilmarinen, der Sonne und Mond schmiedet.

und Schnee[1]), sie verursachen Wind, von ihnen gehen die Sonnenstrahlen und der Glanz aller Gestirne aus[2]). Es darf daher nicht befremden, sie auch in der organischen Natur ihre Tätigkeit entfalten zu sehen.

Für diese Behauptung kann ich folgende Gründe aufweisen. Zunächst sind die Elbe Seelen, Seelen aber erscheinen als Blumen oder Bäume, s. oben S. 403. Ebenso nehmen auch Elbe Pflanzengestalt an. Auf dem Kirchhofe von Store-Heddinge in Seeland finden sich Ueberbleibsel eines Eichenwaldes. Das sind, sagt der gemeine Mann, des Elfenkönigs Soldaten, bei Tage sind sie Bäume, bei Nacht tapfere Krieger. Im Walde bei Rugaard auf derselben Insel ist ein Baum, aus dem in der Nacht ein ganzes Elfenvolk wird, das lebendig herumläuft. An einem andern Orte wächst ein Hollunderbaum in einem Pachthofe, der sehr oft in der Dämmerung spatzieren geht und durchs Fenster guckt, wenn die Kinder allein im Zimmer sind[3]). Die Buche Maren im Nidlœse Wald bricht allen Holzdieben in ihrem Bezirk Arm und Beine. Ein Bauer, der sich mit einer Elfmaid (ellepige) verlobt hat, umarmt statt seiner lieblichen Braut einen Eichstamm[4]). Bei Gundalskol stand in alten Tagen eine Eiche, darin hat ein Bjærgmand 200 Jahre gewohnt, ist aber vertrieben worden, als die vielen Kirchenglocken ins Land kamen[5]). Ein Knecht in Södermannland war im Begriff einen Wacholder umzuhauen, als eine Stimme erscholl: „hau den Wacholder nicht.“ Er kehrte sich nicht an die Warnung, da rief es noch einmal: „ich sage dir, hau den Baum nicht ab.“ Nach anderer Erzählung floss beim zweiten Hieb

---

1) Vergl. Wenn es schneit, so schütten die Engel ihr Bett aus.

2) Hierauf weist u. a. auch der Glaube des hessischen Landvolkes, dass die Sternschnuppen Gehülfen des bösen Feindes sind. Ruft man sie an oder beschimpft sie, so werden sie wild und werfen mit faulen Käsen. Wenn Jemand in demselben Augenblick, wann die Sternschnuppen fallen, einen Wunsch hegt, geht er in Erfüllung. Wolf, Hessische Sagen S. 137, 219.

3) S. Keightley, Mythologie der Feen und Elfen übers. von O. L. B. Wolf I, S. 172, nach Thiele, Danske folkesagn.

4) Petersen, Nord. Mythologie 108.

5) Grundtvig, Gamle Danske minder I, S. 59.

Blut aus der Wurzel, der Mann begann bald darauf zu siechen und starb [1]). Im Hollunderbaum (sambucus nigra) wohnt nach dänischem Glauben die Hyldemoer, man darf ihn nicht umhauen, ohne plötzlich dem Tode zu verfallen, ja nicht einmal etwas davon zu brechen war erlaubt, ohne dreimal zuvor zu sprechen: „O Hyldemoer, lass mich etwas von deiner Erle nehmen und ich will dich dafür etwas von meiner nehmen lassen [2]).“ Ganz ebenso dachte man sich in Deutschland die Bäume als belebte Wesen. Mit der „Frau Hasel“ führen unsere Volkslieder Gespräche; die Eiche, der Wacholder, die Fichte und andere Bäume werden ebenfalls „Frau“ angeredet. Auch bei uns galt ein ähnliches Gebet an den Hollunder, wie im Norden: Frau Ellhorn, gieb mir was von deinem Holz, dann will ich dir von meinem auch was geben, wann es wächst im Walde [3]).“ Aehnliche Beispiele sind Myth.² 617 fgg. zusammengestellt. Ein Bauer will aus einem Kirschbäumchen eine Flegelrute machen. Als er hineinschneidet, ruft es aus ihr: „au weh!“ Ebenso beim zweitenmal, worauf der Bauer sich mit Grauen davonmacht. Am folgenden Tage ist das Bäumchen verschwunden. Dasselbe wird von einer Birke erzählt, aus der es beim Einschneiden „o Jesus“ ruft, und die später nicht wieder zu finden ist [4]). Die Nixjungfrau erscheint in der Gestalt der Wasserblume Nymphaea, die davon Nixblume, Näckblad, Muhme, Mummel und, wie die Nixen den Schwanjungfrauen gleichstehen, Swannebloom Schwanblume genannt ist. Eine thüringische Sage kennt eine feurige Kuh, die sich in einen Birkenbaum und dann in ein altes Weib verwandelt [5]). Die Kamillenblumen (matricariae) heifsen auch Heermännchen und

1) Afzelius, Svenska sagohäfder II, 147.
2) Keightley a. a. O.
3) Arnkiel, Cimbrische Heidenreligion I, 179.
4) Baader, Badische Sagen S. 172, 184.
5) Bechstein, Sagenschatz des Thüringer Landes I, 126.

sind verwunschene Soldaten [1]). Man könnte wohl zweifeln, ob Shakespeares Elfennamen Peaseblossom (Erbsenblüte) und Mustardsead (Senfsame), welche auf die Vorstellung hinweisen, dass man sich die Elfen pflanzengestaltig dachte, aus dem Volksmunde geschöpft sind [2]), aber auch die heutige Volksüberlieferung der Fläminge weifs davon, dass nicht allein die Wasserbollen in fischleeren Weihern, sondern auch die Tröpfchen, welche sich an schattigen Orten in den Blumen finden, von Elfen bewohnt sind, und gewisse Kräuter Elfenblatt und Tooveressenkruyd, mit denen die gleichen Vorstellungen einst verbunden gewesen sein werden, darf man nicht abschneiden [3]). Da die Hexensagen grofsentheils auf Elbensagen beruhen, weisen die von Grimm bereits beigebrachten Hexennamen dieselbe Spur: Grünlaub, Grünewald, Lindenlaub, Lindenzweig, Eichenlaub, Birnbaum, Birnbäumchen, Rautenstrauch, Buchsbaum, Hölderlîn, Hurlebusch u. s. w. [4]). Eine Gräfin soll den Namen des Zwergs Purzinigeli raten. Sie sagt Tanne, Fichte, Föhre u. s. w. [5]). Ich weifs nicht, wie begründet die Angabe in Arndts Märchen und Jugenderinnerungen sein mag, dass die Elbe, wenn sie alt werden, sich in Bäume und Sträucher verkriechen und so verwachsen. Sieht man einen auffallenden Knorren [6]), oder hört wunderbare Klänge, Aechzer und Seufzer, von denen Niemand weifs, woher sie kommen, so sei das der Elf im Baume. Bestätigend zu den hier beigebrachten Angaben tritt nun der durchgehende Zug der Sagen, dass die Elbe aller Art grün gekleidet sind, oder wenigstens ein grünes Kleidungs-

---

1) Schmalfufs, Die Deutschen in Böhmen. Prag 1851 S. 102. Rocholz, Aargauische Sagen S. 359.

2) Ich bin augenblicklich nicht in der Lage, William Bell, Shakespeares Puck and his folkslore, London 1822 und James Prichard Halliwell, Illustrations of the fairy mythology of a midsummernightsdream, London 1845, nachzusehen.

3) Emancipation 1837, No. 163.

4) Myth.[2] 1016.

5) Zingerle KHM. S. 228. No. 36.

6) Es stimmt dies damit, dass die Unformen an den Bäumen von Maren herrühren. Wolf, Beiträge II, 271.

stück an sich tragen. Zunächst erscheinen die weifsen Frauen mit grünen Schuhen [1]), oder auch ganz in grün gekleidet [2]), dieselbe Tracht finden wir bei den Nordischen Huldre [3]). Andere Geister dieser Art tragen eine grüne Schürze [4]). Grün wiederum sind sowol die Gewänder von Nixen [5]), Zwergen [6]) und Hauskobolden [7]) als auch der Geister in der wilden Jagd und des wilden Jägers selbst [8]), ja ein Hauskobold hat ein grünes Gesicht und grüne Hände [9]). Auf Rügen giebt es vier verschiedene Arten von Unterirdischen grîse, schwarze, grüne und weifse [10]).

Wenn nun auch die grüne Farbe der Nixe — wie Wolf mit Recht bemerkt — daraus sich erklären möchte, dass die Farbe des Wassers grün ist, so wie die grüne Kleidung der wilden Jagd aus dem grünen Anzug der Jäger, so heischt doch diese Farbe bei den andern Elben eine andere Erklärung. In Bezug auf die grüne Kleidung der weifsen Frauen spricht sich Wolf [11]) folgendermafsen aus: „Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich in diesen Zügen eine Personification der Pflanzen sehe. Der mit grünem oder gelbem Pantoffel bekleidete Fufs ist die Wurzel, die in der grünen, oder mit welken gelben Kräutern bedeckten Erde wurzelt. Sehr richtig stehen neben den

1) Baader, Badische Sagen. Kuhn, Märkische Sagen S. 206. Stöber, Elsäss. Sagen S. 21.

2) Wolf, Beiträge II, 240. 252. Thiele, Danske folkesagn I, 109. Sommer, Thüring. Sagen 17, 12. Brand, Popular antiquitae ed. Ellis II, 279.

3) Faye, Norske sagn S. 42.

4) Rocholz, Aargausagen I, 214.

5) Grimm, D. Sagen I, No. 52. Thiele, Danske folkesagn II, 289. Wolf, Beiträge II, 282.

6) Rocholz Aargausagen I, S. 359. Wolf, Beiträge II. kap. Zwerge. So Grundvig, Gamle Danske i folkemunde II, S. 74.

7) Rocholz a. a. O.

8) Rocholz a. a. O. I, 213. Schon Ôðinn erscheint „i heklu grœnni" in grünem Mantel. Fornaldarsög. I, 324. Vergl. den Grönjette.

9) Wolf, Niederl. Sagen 570, 474.

10) Zeitschr. f. D. Myth. II, 142, 3, 1. Auch die keltischen Sagen kennen die grüne Tracht der Elfen. S. Walter Scott, Minstralsy II, 152. 154. 160. 164. Grimm, Irische Elfenmärchen S. XX. XXXVII. Das wilde Heer fährt grüngekleidet auf der Insel Man daher. Waldron, Works p. 132. Irische Elfenm. LXXXIV.

11) Beiträge II, 240.

Goldpantoffeln die gelben Haare, denn, wenn die Kräuter welken, welkt auch der ganze Baum und sein Laub wird gelb. Wenn die Elbin, welche die Pflanze bewohnt, diese verlässt, tritt sie in ihrer göttlichen Klarheit d. h. weifs auf, das Haupt mit goldenem Stirnband geschmückt oder von weifsen Schleiern umwallt. Nur durch diese Annahme erklärt sich der Zug in der Sage vom wilden Jäger, der eine Menschenlende herabwirft, woran noch ein grüner Schuh sitzt[1]), so wie jene andere die uns denselben schildert, wie er die Moosweibchen mit ihren gelben Haaren vor sich auf dem Pferde hält, so dass sie von beiden Seiten herabhangen. So sind denn diese Moosweibchen nichts anderes, als den weifsen verwandte Waldweibchen und auch die Waldweibchen und wilden Weibchen fallen mit ihnen zusammen.“ Die von Wolf erwähnten Moosweibchen oder Waldweibchen[2]) und Lohjungfern sind nun allerdings Pflanzengenien. Die Moosleute sind Geister klein von Gestalt und ganz in Moos gekleidet. So oft ein Mensch ein Bäumchen auf dem Stamme driebt, dass der Bast abspringt, muss ein Waldweibchen sterben, und deshalb warnen sie auch die Landleute „schäl keinen Baum.“ Sie stehen unter der Herrschaft einer Königin, welche die Buschgrofsmutter heifst. Der einzige Schutz der Moosweibchen gegen den wilden Jäger sind Baumstämme, die mit einem Kreuz bezeichnet wurden. Auch schon Müllenhoff sprach aus, dass die Moosweibchen und Moosmännchen Baumelbe, Personificationen des Blättergrüns seien[3]), Wolf trennt die vom wilden Jäger gejagten Lohjungfern und Bairischen Waldweibchen von den Thüringischen Moosleuten, erstere weisen nach ihm im allgemeinen auf Waldfrauen, auf Genien der Bäume hin, die letzteren gelten ihm als Geister der mehr am Boden haftenden klei-

1) Kuhn, Nordd. Sagen 478, 76.
2) Vergl. über diese Menzel Odin S. 212, 6.
3) Sagen Vorrede S. XLVI, XLVII.

neren Pflanzen [1]). Diese Auffassung ist jedenfalls zu einseitig; mit ihr ist das Wesen der Moosleute, wilden Weibchen und weifsen Frauen keineswegs erschöpft. Die Moosweibchen helfen den Menschen in der Küche und bei der Aernte, am liebsten aber beschäftigen sie sich am Ofen mit dem Unterhalten des Feuers, dem Brodbacken u. dgl.[2]). Sie lassen sich ihren zerbrochenen Schubkarren wieder ganz machen und verwandeln die abgefallenen Späne in Gold [3]), grade wie Frau Bertha, Holda, Gôde ihren Wagen verkeilen, dass die goldenen Spähne (die Blitzfunken) davon fliegen, s. oben S. 284, Anm. 2. 297. Wenn wir nun in diesem Wagen bereits a. a. O. die Wolke erkannten, wird der Schubkarren der Moosweibchen nichts anderes sein. Dass dieselben überhaupt den alten Wasserfrauen gleichstanden, geht daraus hervor, dass die Jagd Wuotans auf sie sonst von einer einzelnen Frau erzählt wird, welche längst als die Frikka, Holda oder Freyja bekannte Göttin, die alte Wasserfrau erkannt ist [4]). Besonders gleichen den Thüringischen Moosweibchen mit ihrer Königin der Buschgrofsmutter die Sâligen Fräulein in Tirol unter der Herrschaft der Hulda. Diese helfen auch den Menschen bei der Aernte und den häuslichen Verrichtungen [5]). Auch sie werden von Wuotan verfolgt, nach der jetzigen Sage von einem wilden Mann, der bei schönem Wetter einen Mantel trägt, um wie er sagt, bei schlechtem tun zu können was er wolle. Wenn er eines Stocks benötigt ist, reifst er (der entwurzelnde Sturmgott) einen Baumstamm aus und der Baum mit den Wurzeln dient ihm als Staggel. Auch Hulda und die Sâligen Fräulein finden nur dann Schutz auf ihrer Flucht, wenn sie einen Baumstamm erwischen, in welchem ein Kreuz eingehauen ist [6]). Offenbar aber sind die Sâligen Fräu-

1) Beiträge II, 142.
2) Börner, Sagen des Orlagaus S. 189 fgg.
3) Börner a. a. O. S. 205 fgg.
4) S. oben S. 290. 291.
5) S. Hammerle, Neue Erinnerungen aus den Bergen Tirols S. 21.
6) Firm. II, S. 669.

lein himmlische Wesen. Sie, die den Flachsbau fördern, ziehen singend in den Lüften einher [1]). Was von den Sâligen Fräulein gilt, wird auch auf die Moosweibchen Anwendung haben. Wiederum steht den Sâligen Fräulein die im Berge (der Wolke) wohnende Schwäbische Urschel mit ihren Nachtfräulein gleich, die auch ein grünes Gewand trägt. Auch die andern weifsen Frauen, die *grüne Kleidung* tragen, geben sich als Wasserfrauen deutlich zu erkennen. So wohnt die grüne Jungfer auf dem Hausberge bei Eisleben im verwünschten Schloss im Berge (der Wolke) und erscheint nur alle 7 Jahre. Sie trägt ein grofses Schlüsselbund [2]). Ebenso wohnt die weifse Frau von der Barbarakirche (Baader S. 164, 184) die einen *grünen Schuh* trägt, in der unterirdischen *Höle* bei ihren Schätzen, welche eine Kröte und ein schwarzer Hund hüten. Dasselbe Ergebnis liefern die andern Sagen, in denen die weifse Frau grün bekleidet erscheint. Der *grüne Schuh* an einer Menschenlende, die aus der wilden Jagd herabfällt, s. oben S. 478 gehört keinem andern Wesen

---

1) Hammerle a. a. O. S. 20. — Firm. II, 669 wird von einem Sâligen Fräulein erzählt, das sich mit einem Menschen vermählt und mit ihm Kinder zeugt, aber mit denselben augenblicklich und für immer verschwindet, als er ihre Herkunft offenbar macht. Sie giebt sich damit also als Mare, als Bewohnerin des himmlischen Lichtreichs, wohin sie wieder zurückkehrt, kund. — Eine andere Sage (Hammerle S. 8 fgg.) berichtet, dass die Sâligen Fräulein am Ausgang einer Berghöle im Mondschein auf bemoosten Steinen lagen und liebliche Lieder sangen. Ein Hirte findet sich jeden Abend bei ihnen ein und lauscht ihrem lieblichen Gesang. Seine Frau folgt ihm einst aus Eifersucht und schneidet dem einen Fräulein die goldenen Haarflechten ab. Das Fräulein giebt dem Hirten nun einen Gürtel für seine Frau, der, um eine Zaunsäule gespannt, dieselbe sofort zerreifst. Hier haben wir zunächst dieselbe Sage, welche von den wilden Weibern im Unterberg (Grimm, D. Sagen I, 65) berichtet, dass ein Bauer sich in eine wilde Frau ihrer schönen Haare wegen verliebte und sich allnächtlich bei ihrer Lagerstätte einfand, ohne jedoch eine Untreue gegen sein Weib zu begehen. Dieses folgt ihm einmal und findet ihn bei der wilden Frau schlafend. Da sagt die Bäuerin: „O Gott behüte deine schönen Haare, was tut ihr da miteinander.“ Diese wilden Weiber im Unterberg rauben Kinder, welche später in *grünem* Gewande auf den Felsen sitzend gesehen werden. Die Gürtelgeschichte wird sonst von Drûten, Maren und Zwergen erzählt.

2) Sommer S. 17, 12.

als der Bergjungfer, der Wolkengöttin, der Wasserfrau [1]). Durchaus nicht anders stellt sich die Sache, wenn wir die andern grüngekleideten Mythenwesen ins Auge fassen. Im Pilatusberge hausen Erdmännchen d. h. Zwerge, welche *grüne Röcke* tragen. Als Wolkenwesen aber oder in der Wolke hausende Winde geben sie sich durch folgendes zu erkennen: 1) tragen sie Hüte mit der roten Blitzfarbe und haben Gänsefüfse. Die Gans, die dem Schwan mythisch gleichsteht, ist Symbol der Wolke; 2) wohnen sie in der Berghöle; 3) locken sie Abends um die Betglockenzeit die Kühe an sich und fahren mit ihnen durch die Luft und schicken sie erst nach 3 Tagen ausgemolken wieder zurück. Vergl. oben S. 50. 51. Gegen ein tägliches Milchopfer melken sie täglich die Heerde und segnen überhaupt den Viehstand, s. oben S. 52 fgg. [2]).

Das Hardsmännli bei Meier No. 99 ist ein durchsichtiges Licht, als Seele, und dabei doch grüngekleidet. Wenn der wilde Jäger in Moos gekleidet auftritt [3]), so kann das nicht auf die grüne Jägerkleidung gedeutet werden.

Finden wir mithin, dass Moosweibchen nach einigen Sagen himmlische Wasserfrauen sind, nach anderen in derselben Gegend als Pflanzengenien auftreten, so sind wir — denke ich — wol berechtigt, in ihnen Seelen zu sehen, welche zuweilen in den coelestischen Erscheinungen des Regens und Windes walten, zu Zeiten zur Erde herabgestiegen einen Pflanzenleib ausfüllen. Wenn die weifsen Frauen, Zwerge und ähnliche Wesen, die ja auch Seelen sind, gerade in denjenigen Ueberlieferungen, welche sie als

1) Mit Recht trennt Wolf, Beiträge II, 142 fgg. die von Wuotan gejagten Moosweibchen und die gejagte einzelne Frau als zwei besondere Sagenfamilien, aber beide sind für unsere Betrachtung d. h. in ihrem Ursprunge nur eins. Die letztere ist die Wasserfrau als Göttin aufgefasst, die ersteren stellen die Wasserfrauen in ihrer Vielheit als Elbinnen dar.

2) Rocholz, Sagen des Aargaus S. 325 fgg. 231, I. (50).

3) Hammerle a. a. O. S. 20.

Wind- oder Wolkengeister (Wasserfrauen u. s. w.) schildern, grüne Kleidung tragen, so möchte ich darin eine Erinnerung der Sage daran sehen, dass auch ihnen es zustand, zu Zeiten in Pflanzengestalt zu erscheinen. Die Seelen der Abgeschiedenen, die Elbe haben ihre Wirksamkeit in allen Lebensäufserungen der Natur.

Vielleicht darf man auch in der Edda eine Spur dieser Vorstellungen erkennen. Es ist mehrfach von îviðjur Waldgeistern (d. i. die im Baume oder Holze leben) die Rede, im dunkeln Liede Hrafnagaldr Ôðins 1. heifst es: elr îviðja aldir bëra „es nährt (oder mehrt) die îvidie, die Zeiten gebären." Ganz richtig, wie mir scheint, fasst Petersen [1]) îvidja als „den frugtbare natur" auf, die Elbe sind, wie schon ihr Name s. oben S. 46, Anm. 4 besagt, die nährenden, und darum auch in den Pflanzen wirksamen Lebensgeister. Nun sagt die Vala [2]):

Nîu man ek heima,
nîu îviði,
mjötvið mœran
fyr mold neðan [3]).

Also in jeder der neun Welten befindet sich ein Wald, der als Aufenthalt der îviðjur gedacht sein muss, da die For îviðr nur aus îviðja geschlossen scheint [4]). Offenbar liegt uns hier eine Vervielfältigung des irdischen und himmlischen Pflanzenwaldes nach der eddischen Neunzahl der Welten vor. Dieselben Geister, welche im irdischen Baume leben, bewohnen den himmlischen Pflanzenwald, wie die Huldre, weifsen Frauen, Zwerge u. s. w. im himmlischen Aufenthalt das grüne Kleid beibehalten.

Noch dunkler als das eben dargelegte Verhältnis der

1) Nordisk mythologi S. 103.

2) Völuspâ 2.

3) Neun Welten weifs ich — neun îviðr (Innenwälder), — den ruhmreichen Mittelstamm (die Esche Yggdrasill, den Weltbaum) auf dem Grunde nieden.

4) Die Form îviðr hat sprachliche Schwierigkeit und deshalb setzt der Schreiber des Cod. Arnamagn. das sprachlich gefügigere, aber hier sinnlose viðjur.

Elbe = Seelen zur Pflanzenwelt, das ich keineswegs als bereits erwiesen, sondern nur vermutungsweise aufgestellt wissen will, ist dasjenige der Elbe zur Tierwelt. Kommt der irdische Pflanzenwachstum aus dem himmlischen Lichtreich, so werden wir vermuten dürfen, dass daselbst die irdischen Kräuter vorgebildet sind, dort ihre Prototype haben. Ob auch die Tiere? Wie ich in Wolfs Beiträgen II. im Capitel über die Seelen ausgeführt habe, können die Seelen die mannichfaltigsten Tiergestalten annehmen. Von mehreren derselben wissen wir nun bereits, dass sie in Engelland, dem himmlischen Lichtreiche, zu Hause sind. Ich nenne den Schwan, den Hasen — der nur eine andere Gestalt des Hundes der wilden Jagd, eine Personification des Windes und darum psychopomp ist — den Marienkäfer u. s. w.; vom Storch werden wir weiterhin reden. Vom Bock sagt ein pommerellisches Rätsel: Es kommt ein Männchen aus *Engelland*, hat'n beschlagenen Backenbart [1]).

Weiteres Material zur Entscheidung der oben angeführten Frage scheint ein von mir bereits Zeitschr. f. D. Myth. III, 225 fgg. 398 teilweise besprochenes Lied zu gewähren. Ich habe dasselbe an ersterem Orte irrtümlich, in Folge einseitiger Berücksichtigung der holsteinischen Variante, als Tierhochzeit bezeichnet.

1.

Hott hott habermann
treck dîn vader sîn stäweln an,
sett dî up dat beste pêrt,
bistu hundert daler wêrt.
he rêd' bet hier, he rêd' bet dâr,
he rêd' wul hen nâ Franken.
un as he hen nâ Franken kêm
da muss he sîn verwunderung sên.

1) Hiezu vergl. man Ir. Elfenmärchen S. XL. „Die Ziegen sind die Freunde der Elfen, sie stehen mit denselben in gutem Vernehmen und sollen mehr wissen, als man dem Anschein nach glauben möchte.“

dâr sêt de kô bît für un spunn
dat kalf lêg in de wêg un sung.
de katt, de wusch de schötteln ût
de hund, de knæd de botter ût,
de fleddermûs, de fæg dat hûs,
de swölken mit ær spitze snût,
de swölken drôgen den dreck herût.
un achter de grôte schün
da döschten drê kapün u. s. w. [1]).

2.

Kikeriki, du grôte hân,
wann wiltu ût to dênen gân?
un as ik ût to dênen ging,
sach ik ên grôtet wunner an.
Bälam lêg inne wêg un sung,
bûkû sêt ant für un spunn,
de mûskatt'n karrn de botter.
Fleddermûs
fägd dat hûs,
de brummers hâln de koi to hûs,
de flêgen schull'n se melken.
Achter in de schüne
do stunnen drê kapüne. u. s. w. [2]).

3.

Kikeriki du rôde hân,
lên mi dîn vergüldten spôrn,
ik will dârmit na Thomas gân.
Un as ik vor Thomas döre kâm

---

1) Müllenhoff, Sagen S. 475 fgg. Hiezu vergl. Schmidt, Bremenser Kinder- und Ammenreime S. 10, 3: Ik gung mal hen na Grambke, da kêk ik unner de planke, un as ik in dat bûrhus kam, da sêg ik mit verwundrung an: de kô, de sat bit für un spunt, dat kalf lag inner wêgen un sung, de katte karm de botter, de hund, de wusch de schotteln. De fleddermûs, de fegd' dat hûs, de swalke drôg den stof herût met eren langen flegeln. Sunt dat nig dikke lägen?

2) Friedrichstadt in Schleswig mündl. Die Fortsetzung Zeitschr. f. D. Myth. III, 226.

dô sêg ik'n êgen verwundrung an:
de kô, de sêt bît für un spunn
dat kalf lèg inne wèg un sung
de katte wusch de schötteln,
de hund, de drög se af.
de fleddermûs
de fægt dat hûs,
de swâlken drôgen't müll hennût,
un för de grôte döre
dà stunden so grôte kapûnhâns före,
de fungen an to schreien:
van hier an
van dâr an,
baben wânt de rîke mann,
de let ûs allens wassen,
gòd hawer un gôd flassen[1]).

4.

Hop hop hop habermann!
tü dîn pêrd de spôren an,
rî dârmit nâ Amsterdam,
van Amsterdam nâ Spanien
(van Spanien na Oranien).
Un as ik nâ Oranien kam
do sèg ik 'n grôtet wunder an.
de kô, de sèt bît für un spunn,
de kalf, de lêg in de wêg un sung.
de katte wusch de schötteln.
de fleddermûs, de fægt dat hûs,
de swâlken drôgen't müll hennût,
de kreien smükken de wanden
mit rôtsîdenen banden,
un baben stund de brût,
de har'n grôten bûrrock an,
dâr hungen wol dûsend klokken an.
de klokken fungen an to klingen,

1) Oldenburg Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben S. 86.

lewe engels fungen an to singen:
hierhen, dârhen
bâben wânt de rîke mann,
rîke mann to pêre;
ûse lewe hêre,
let wassen
gôd kôrn un gôd flassen,
gôd kôrn un gôd lînsât
(froken es dat nig'n gôden hûsrât) [1]).

5.

Kikeriki! säd de hân,
trock sek blanke steweln an,
he gonk ut to frigen
en dat land Marigen,
un as he wedder na hûse kam
mâkt de hund dat bett,
de katte wascht de schötel up,
de mûs, de fægt dat hûs,
de spârling drôg den dreck ût,
he flôg wol öwer de wîde sê,
he fung e feschke,
wîn en de kann,
rôp ût, rôp ût! [2]).

---

1) Thöle und Strakerjan a. a. O. S. 87, daraus Firm. I, 231. Vergl. Bochum (Grafsch. Mark) d. Woeste: Kükerükû siet use hân, hiät twäi gülne spuaren ân, hä geng ok wual nâm dymen un wul sin geld verswŷmen (versmîmeln, durchbringen); de kau de sât bim für un span, de katte käirnde bueter, dat kalf lag in der waig' un sang, de rüe wosk de schüetel, de pliærmûs dä kiärde 't hûs, de mügge draug den dreck herût op den baiden flügels. — Iserlohn: Kückelekük sag' uese hâne, då räit 'e de fäir spuåren râne, un räit dåmed nå Amsterdam. Te Amsterdam was nüms te hius, as katten un ruiens alläine. De katte wosch de bueter, de ruie käirde 't hius iut, de pliærmûs smäit den drek heriut, et kälweken sât füärm fuir un span.

2) Pommerellen mündl. Die beiden ersten Zeilen auch: De grôte tipphân de ging met blanke sporen. Die dritte und vierte Zeile auch: he gonk op de frige en det land Marige. Vergl. Simrock, Kinderb.[2] 154, 624: Kikeriki du rôde hân, o lên mi doch dîn sparen! ik well ût to frien gân, dat sall nich lange waren! Meklenburg d. Cand. Latendorf in Neustrelitz: Kürekükü hêt unser hân. Kum wi will'n hen frigen gân. As wi vor kükürükü kêmen sêgen wi'n groten wunder an. u. s. w. — Barmen d. Woeste: Kückelükü fèderhân, tüh dine geülnen spörkes ân, gañg ût frĕien en de hâwerdĕien! as ek en de hâwerdĕien kôm, då woar u. s. w.

6.

Ist sie tot, so bleibt sie tot,
Wir wolln sie begraben unter die Rosen rot.
Wir wolln sie begraben vor die Kirchentür,
Dann beten die Geistlichen alle Sonntag dafür.
Wir wolln sie begraben unterm Rosenstrauch,
Dann wächst eine schöne Blume darauf.
Dann kommt ein Ritter schön und gut,
Und steckt die Blume an seinen Hut.

Als nun der Ritter nach Stolzenburg kam,
Da saſs die Kuh beim Feuer und spann;
Die Katz wusch die Schüsseln;
Die Fledermaus kehrt das Haus;
Die Schwalbe warf den Dreck heraus.
Anne Marie saſs hinter der Trapp
Und füttert das Kind mit Zuckerpapp,
Met Nateln [1]).

7.

There was a wee yowe
hippin frae knowe to knowe,
it lookit up to the mune (moon)
and saw mae ferlies na fyfteen.
it took a fit in ilka hand
and hippit awa' to Airland,
fra Airland to Aberdeen.
and when the yowe came home again,
the gudeman was outbye herdin the kye
the swine were in the spence (innerroom), makin the wey,
the gudewife was butt an' ben, tinklin the keys
and lookin over lasses, makin at the cheese,
the cat in the ashehole, makin at the brose —
down fell a cinner and burnt the cat's nose,
and it cried: yeowe, jeowe, jeowe! [2]).

1) Münstersche Geschichten und Sagen S. 213.
2) Chambers, Popular rhymes of Scotland S. 45.

Dass dieses Lied kein Spottgedicht, ergiebt sogleich der ernste altertümliche Ton, in welchem es gehalten ist, nur die schottische Variante spielt ins Scherzhafte über. Da aber noch zu wenige Varianten vorliegen, um mit Sicherheit den echten Bestand des ursprünglichen Liedes herauserkennen zu können, wage ich es nicht mit Bestimmtheit für mythisch zu nehmen, kann aber nicht unterlassen die Aufmerksamkeit auf folgende Dinge hinzulenken. Das Land, wo die wunderliche Wirtschaft sich befinden soll, wird in 1. Franken genannt, was in dem neapolitanischen Liede oben S. 422 unserm „von Engelland nach Spanien, von Spanien nach Oranien" gleichsteht. Diese letztere Lesart ist nun offenbar für 4. anzunehmen, da Amsterdam durch die Erinnerung an ein anderes Lied hineingekommen ist[1]). Entsprechend hat 7. die Wendung: to Airland, fra Airland to Aberdeen. Sehr beachtenswert und mit Engelland ganz gleichbedeutend ist in 5.: „dat land Marigen," d. h. Marienland. Maria tritt nun auch in 4. auf, denn keine andere als sie ist die Braut[2]), und in 6. wird sie ausdrücklich genannt. Auf ein himmlisches Reich weist auch die Türe des h. „Thomas" in 3. In diesem Lande[3]) nun wohnt — wenn die darauf bezügliche Stelle zum alten Bestande des Liedes gehört, was ich vorläufig

---

1) Vergl. Simrock, Kinderb.² 30, 126.
Zuck, zuck Habermann,
Treck din Vader sin Stebeln an;
Rüd damit nach Amsterdam,
Von Amsterdam nach Sachsen,
Wo die kleinen Kinder auf den Bäumen wachsen. Und oft ähnlich.

2) Vergl. in einem holsteinischen und ebenso in einem altmärk. Liede: Maria ging die Trepp hinan, Hatt'n roten Rock an, Die Glocken fingen an zu klingen, Maria fing an zu singen. — Simrock, Volkl. 144, 71: Maria hob ihr Röcklein auf, Sie trat wol in das tiefe Meer. Als sie wol in die Mitte kam, Da fingen alle Gottes Glöcklein zu läuten an. Maria trat auf einen Stein, Da ging dem Schiffsmann das Herz entzwei. — Tirol d. J. V. Zingerle: Oben im Himmel, sein viele Englein; sie sitzen auf Stühle und singe und spiele; und die Mutter von Gott hat die Glocken in der Hand, und schüttelt die Haare. Die Engel tun tanzen und der Vater von Gott hat an goldanan Wagen. Die Engel tun ziehen, die Lampeln tun klingen, die Hirten tun singen.

3) Ueber das mythische St. Thomasland = dem Paradiese s. Menzel, Odin S. 314.

noch nicht entscheiden kann — hoch oben (vergl. die stufenweise Anordnung der Sitze bei Frau Gode-Hrôsa oben S. 304) der reiche Mann, der gutes Korn und guten Flachs wachsen lässt, siehe oben No. 3. und 4. Während mehrere andere Ausdrücke unseres Liedes auf Redactionen im Mittelalter und dem Beginn der Neuzeit (etwa das 16te Jahrhundert) hinweisen [1], möchte ich hier eine noch ganz heidnische Formel vermuten. Denn genau so wird Freyr als Árguð und Fêgjafi (Aerntegott und Reichtumspender) [2]) bezeichnet. Er waltet über dem Wachstum der Ackerfelder (hann ræðr fyrir âvexti jarðar) und zugleich über dem Reichtum der Menschen (fêsæli manna) [3]; dieses letztere aber nur darum, weil er selbst reich ist. Auch sein Vater Njörðr heifst Fêgjafandi guð und wird vorzugsweise reich (auðigr) genannt. Auðigr, sem Njörðr war sprichwörtliche Redensart [4]. Er ist so reich und schatzglücklich (svâ auðigr ok fêsæll), dass er allen, die ihn anrufen, Landbesitz und fahrendes Gut geben kann [5]. Frau Holda, die deutsch-heidnische Göttin,

---

1) Dass der Hahn in ein fremdes Land zieht, wird in No. 2 durch den dem Lehns- und Gefolgswesen entnommenen Ausdruck: „wann wultu ût to dênen gân“ ausgedrückt. Vergl. oben S. 426: „hvor hær du væt a tjene“ vom Storch. Der rote mit Glocken besetzte Rock ist eine Tracht, welche im 15ten Jahrhundert sehr beliebt war, mit dem 16ten aber allmälig verschwindet. Die Schellenkleidung ist freilich uralt, und im Orient sehr früh nachweisbar. Zeitig kam sie zu den nordeuropäischen Völkern; Kruse will Spuren davon sogar in Livischen Gräbern gefunden haben. Kruse, Anastasis der Waräger Reval 1841 S. 6. 9. 44. u. s. w. Im Jahre 1103 gab ein päbstliches Breve den Mönchen von St. Ambrosius zu Mailand die Erlanbnis „ferendi tintinnabula in cappis.“ Vereinzelt kommen die Glocken an Ritterkleidungen vor. Ein allgemeiner Schmuck wurde im 15ten Jahrhundert das rote Kleid mit vielen Glöckchen. Im 16ten schränkte sich aber diese Tracht auf die Tänzer und Narren ein, dagegen wurde sie nun in abenteuerlicher und keiner historischen Wirklichkeit entsprechenden Weise als altfränkische Tracht auf den Porträts der Vorfahren angewandt. S. Scheible, „Die gute alte Zeit.“ (Kloster VI.) S. 54 fgg. 90 fgg. Rosenkranz. Neue Zeitschr. für die Geschichte der german. Völker. Halle 1822 I, 11 fgg.

2) Skåldskaparm. cap. 7.

3) Gylfaginning 24.

4) Vatnsdælasaga 202.

5) Gylfag. 23. Vergl. Griôtbjörn gœddan hafa Freyr ok Njörðr at fjârafli. Egilssaga 671.

spendet vorzugsweise den Flachs. Ist nun Freyr Herr von Liôsâlfaheimr, das unserm Holdasitz „Engelland“ entspricht, so wird wahrscheinlich, dass ein dem nordischen Freyr bei uns entsprechender Gott, ein Genosse der Holda, den oben beschriebenen Platz einnahm.

Die Maren sind zugleich himmlische Kühe und spinnende Wasserfrauen, s. oben S. 78 fgg. Wir fanden die Herrgottskühlein, die Ladycow die den Maren gleichsteht s. oben S. 245. 353. 366 fgg. spinnend, s. oben S. 350, No. 18. 350, No. 17. 18. Die Kinderseelen bei Frau Gôde, Hrôsa, Holda haben Schafgestalt. Der Marienkäfer wird aufgefordert, seine (Wolken-)Kühe zu melken s. oben S. 251. 356, wie die andererseits den Maren gleichstehenden Geister des wilden Heeres (Maruts) dies tun. Halten wir dazu die Angaben: „de kô, de sat bît für un spunn;“ „dat kalf lèg inne wèg un sung (Var. dat bälamm lèg inne wêg u. s. w.)[1];“ „de brummers hâln de koi to hûs, de flêgen schulln se melken;“ so ergiebt sich,

1) Kalb und Lamm stehen sich mythisch gleich als Gestalt von Seelen. Wie die Seelen bei Frau Rose-Gôde u. s. w. teils als Hunde, teils als Schafe, teils als Hühner auftreten, sehen wir die beiden erstern Gestalten in folgender Sage wechseln, die wir zugleich dazu benutzen, den S. 299 versprochenen Nachweis der Lammgestalt der Seelen nachzuholen. Ein Mann aus Eppingen findet im Walde ein blöckendes Kalb, das er mit nach Hause nimmt und in seinen Stall sperrt. Als er wieder nach dem Kalbe sieht, steht eine hochbetagte Frau in altertümlicher Tracht da, die sagt: „Schon über hundert Jahre schwebe ich als verwünschter Geist zwischen Himmel und Erde, ohne erlöst zu werden. Manchmal nehme ich die Gestalt eines Hundes, manchmal die eines Schafes, mitunter die eines Kalbes an. Weil ich in dein Haus gebracht worden bin, gehe ich nicht mehr hinaus, will mich aber mit jedem Winkel begnügen.“ Die arme Seele wurde in einen Kasten verwiesen. Baader, Bad. Sagen 280, 298. Vergl. 192, 208 wo berichtet wird, dass urselige Geister die Gestalt von Kühen, Schafen, Schweinen und Ratten annehmen. In Freiburg spuckt die Seele eines Studenten (Baader a. a. O. 48, 58), zu Heilbronn der Geist eines Metzgers (a. a. O. 274, 293), zu Augsburg das Gespenst einer Hebamme (Schöppner III, 238, 1228), zu München die Seele einer Hausfrau als Kalb. Die letztere wird in eine Flasche gebannt (Schöppner III, 226, 1212). Besonders oft führen die sogenannten Stadt- oder Dorftiere, Spuckgeister die auf den Strafsen der Stadt, beim Dorfe oder an Kirchen ihr Wesen treiben, die Gestalt von Schafen Kälbern. Als Kalb: Stöber a. a. O. 36, 24. 86, 67. 124, 110. 344, 280. 430, 320. Schambach u. Müller, Niedersächs. Sagen 196, 214, 3. Grundtvig. Gamle, Danske minder II, 255, 422 B. Als Schaf: Stöber a. a. O. 225, 173. Als weifse Lämmer: Stöber a. a. O. 228, 176. 309, 240. Wolf,

dass unser Lied nicht ganz ohne mythische Analogie in unserer Volkspoesie dasteht. Auf die Frage selbst, zu deren Lösung es vielleicht geeignet sein dürfte, kommen wir wieder zurück.

12) Ein fränkisches Sprichwort sagt: „Wer Himmel und Hölle zugleich sehen will, der reise nach *Engelland* [1]).“ Ob dieses Sprichwort mythische Bedeutung hat oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden. Wäre ersteres der Fall, so dürfte es etwa mit den auf den folgenden Blättern zu entwickelnden Vorstellungen in Zusammenhang stehen.

Wir haben das S. 328 mitgeteilte Lied bisjetzt nur teilweise erläutert. Wir teilen zunächst noch ein paar wichtige Varianten mit und schreiten dann zur Untersuchung der noch ungedeuteten Züge.

Wär well met no Ängland gôn?
Ängland es verschlosse,
der schlössel es zerbroche.
Wanneh krigge mer ne neue Schlössel?
wan dat köönche (Körnchen) rief es,
wann de müll stief es,
wann de bäcker backe kann,
wann dä brauer bräue kann.
Lischen op dä plante (Gras)
lôſs dat pöppchen danze!

Niederländ. Sagen 647, 551. Als graues Schaf auch Grundtvig, Gamle Danske minder II, 253, 421 A. 256, 422 B. Als weiſses Lamm ebendas. S. 254. Diese Schafe und Kälber der Dänischen Sagen (die Kirkevarsler d. h. omina ad ecclesiam accepta heiſsen), sind Todesvorzeichen. Sie zeigen den Zusammenhang der deutschen Spucktiere, Dorftiere mit den Folgegeistern (s. oben S. 307). Bald in Gestalt eines Kalbes, bald in Gestalt zweier weiſsen Lämmer erscheint das Spucktier Stöber 225, 178. Auch Zwerge, d. i. Seelen, haben Schafgestalt, Seifart, Hildesheim. Sagen 36, 25. Wie eine Heerde Schafe trappeln sie bei ihrem Abzug über die Brücke. Ein Zwerg bei Rocholz heiſst selbst Lämmli.

1) Reynitsch, Truhten und Truhtensteine, Gotha 1802 S. 124. Der Verfasser setzt hinzu: „Die Alten glaubten die Hölle nördlich in Britannien. Das obige Sprüchwort wird zwar jetzt vom heutigen Wolleben gesagt, ist aber eine alte Saga.“

danz, danz lingekiddel!
morge kütt der spillmann widder![1]).

Fragen wir nun zunächst „Was bedeutet das Verschlossensein des Engellandes? Nach dem vorhandenen Material werden wir diese Frage dahin beantworten müssen, dass man das himmlische Lichtreich, in welchem die Seelen wohnen, nicht allezeit offen, sondern auf verschiedene Weise zu Zeiten verschlossen wähnte. Zunächst waren es die Dämonen des Winters (s. oben S. 184 fgg.), welche die Göttin Holda sammt den Seelen gefangen hielten, das himmlische Lichtreich verschlossen. Im Frühling ward die Göttin befreit. Dieser Vorgang ist wiederum in einem Kinderspiel erhalten, das ich in weiter Verbreitung nachzuweisen vermag:

1.

Ein Mädchen kauert sich auf die Erde, zieht ihr Oberkleid in die Höhe und über dem Kopf zusammen. Die mitspielenden Kinder, bis auf eins, das herumgeht, stehen um sie und halten den Rock fest. Das umhergehende fragt:

Ringel ringel tale ringen,
Wer sitzt in diesem Turm drinnen?
„Königs, Königs Töchterlein.“
Darf man sie auch anschauen?
„Nein, der Turm ist viel zu hoch,
Man muss einen Stein abhauen.“

Nun schlägt das herumgehende Kind eine der Hände herab und diese lässt den Rock los. Dann beginnt Frage und Antwort von Neuem. Sind alle Steine gefallen, so

1) Köln Firm. I, 460. Vergl. Rusekranz Wacklewanz, wer well mett no Engelland fare? Engelland es geschlosse, der schlössel es zerbroche. Wann krigge mer ne neue schlössel? wann dat könche rif es, wann dat müll stif es, wann de bäcker backe kann, wann de brauer braue kann. Liesgen hinger de plangen, leet de pöpcher danze. Köln d. Hocker. — Krone krane wicklefane, we well met no Holland fare? Holland es geschlosse, de schlössel es zerbroche, wannė kriege mer ne neue? wenn dat könsche rip es, wenn de möle pîp es, wenn de poppe danze op de gröne schanze. tusken! Bilk; Loysers Nachlass.

läuft das Königstöchterlein nach und welches erhascht wird, muss in den Turm [1]).

2.

Zink zink Tellerlein,
Da sitzt des Königs Töchterlein
In einem hohen, tiefen Turm,
Wer's will sehen muss die Stange brechen [2]).

3.

Ring ring tale ring,
Wer sitzt denn hier in diesem Ding?
„Eine kleine Königin,
Ward so fest gemauret."
Die Mauern wolln wir stechen,
Die Steine wolln wir brechen.
Hand weg, Hand weg! [3]).

4.

Kling klang: gloria,
Wer sitzt an diesem doria?
Da sitzt ne Königstochter drin.
Kann man sie nicht zu sehn kriegn?
Nein! der Turm ist viel zu hoch.
Das schådt nicht, das bådt nicht.
Mauern muss man brechen,
Steine muss man stechen [4]).

---

1) Wunderhorn 1808 III, 87; daraus Grimm, KHM. II, 1819, XVI. Simrock, Kinderb.[2] 201, 831. Fast gleichlautend im Elsass: Stöber, Elsäss. Volksbüchl. 32, 58. Im Aargau: Rocholz, Alemann. Kinderlied II, 410, 28. Düsseldorf: d. Lehrer Engels. — Var.: Ting tang torian — Ein schönes, schönes Töchterlein. Vergl. Simrock, Kinderb.[2] 202, 832. Pfullingen. Meier, Kinderr. aus Schwaben S. 103, 375.

2) Grimm, KHM. II. 1819 S. XVI.

3) Weifsenfels d. H. Niese. Vergl. Alttöplitz bei Potsdam: Kattun kattun in diesem Ring; es sitzt ne Königstochter drin. Die Mauern kann man brechen, die Steine kann man stechen. Schådt nicht, brådt nicht. Jungfer komm und folge mich.

4) Holstein mündlich. Vergl. Siegen: Kling klang: gloria. Wer sitzt in diesem doria? Eine kleine Königstochter, die man nicht zu sehen kriegt. Steine wolln wir brechen; morgen wolln wir stechen. Hänschen mit dem roten Rock, fass dich hinten an meinen Rock. Vergl. Müllenhoff, Sagen

5.

Ringel ringel Dorne,
Wer sitzt in diesem Korne?
„Da sitzt ne schöne Jungfer drin,
Die kann man nicht zu sehn kriegn.“
Das Tor ist geschlossen,
Der Schlüssel ist zerbrochen.
Schöne Jungfer komm heraus,
Und such dir einen andern aus [1]).

6.

Ringel ringel Dornau,
Wer sitzt in diesem Kornau?
Da sitzt ne schöne Jungfer drin,
Man kann sie nicht zu sehn kriegn.
Das schadt nicht, das badt nicht.
Da kommt der rote Fuhrmann,
Schöne Jungfrau fass mich an [2]).

7.

Wer sitt in dissen hôgen trôn?
„dar sitt ên königsdochter in“
kann ik se nich to sên krign?

S. 395. Vergl. aus dem Oldenburgischen d. Frl. E. v. Dincklage-Campe Kling klang: gloria! Wer sitzt in diesem toria? „Das ist ne Frau von Königin.“ Kann ich sie wol zu sehn kriegn? „Ach nein, ach nein, das kann nicht sein, es ist ne grofse Mauer drum.“ Die Mauer will ich brechen, die Steine will ich stechen. „Einen Stein, doch ja nicht mehr.“ Göttingen d. H. Bibliothekar Müldener: Kling klang: gloria! Wer sitzt in diesem doria? Eine kleine Königin, die man nicht zu sehn kriegt. Die sitzt in festen Mauern. Die Mauern wolln wir brechen, Steine wolln wir stechen. Salzfisch, Schmalzfisch, komm raus und friss mich.

1) Berlin mündl.; fast ebenso d. HH. Mathias und E. Grimm; Trebbin d. H. Lackowitz; Joachimstal.

2) Simrock, Kinderb.[2] 202, 883. Weifsenfels in Sachsen d. H. Grofse. Fiedler, Kinderreime aus Anhalt-Dessau 65, 91. Vergl. Berlin: Ringel ringel dorne, wer sitzt in diesem Korne? Königs, Königs Töchterlein. Nein, nein das ist sie nicht, ist die feste Mauer. Mauer willst du brechen, Cousinchen willst du stechen, komm hinter mir, komm hinter mir; er mein Alter folge mir. Aehnlich Hagens Germania I, 304. In Hemer (Grafsch. Mark) nach Woestes briefl. Mitteilung: Hôri katôri, wer sitzt in diesem dôri? Eine schöne Königsjungfer, kann man nicht zu sehen kriegen. Mauern muss man brechen, Steine muss man stechen. Königsjungfer folg mir nach.

„se is so fast vermûret“
de mûr, de will nich bräken
de stên de will nich (lies: ik) stäken.
ênen stên bräk ik ût.
„beide ôgen fallt dî ût.“
Nä, nä!
schât nich, bât nich.
stên un bên verlât mî.
kling, klang kloria
kumm un folg mî achternâ [1]).

8.

Wer sitt up dissen hogen trôn?
„da sitt ên königsdochter in.“
kann ik se nich mal to sên krign?
„nä môder nä!“
ik will di ôk gäwen twê pår schô.
„nä môder nä!“
ik will dî ôk gäwen en gollnen ring.
„nä môder nä!“
ik will dî ôk gäwen 'ne sulwerne kutschen!
„nä môder nä!“
ik will dî ôk gäwen 'ne gollne kutschen!
„nä môder nä!“
ik will dî ôk gäwen de halwe welt.
„nä môder nä!“
ik will dî ôk gäwen de gansse welt.
„ja môder ja!“
De mûren will wî bräken,
de stêne will wî verstäken.
Ann Margrete, Graurock!
de dôt de kummt, de dôt de kummt.

Die Verhüllte steigt nun herab von ihrem Sitz und jagt hinter den andern her, um sie zu fangen [2]).

---

1) Holstein: Müllenhoff, Sagen 485, 5. Vergl. Simrock, Kinderb.[1] 157, 138. — Oldenburg: Thöle und Strakerjan, Aus dem Kinderleben S. 40.

2) Schmidt, Bremenser Ammenreime S. 64, 2.

9.

Sitzt eine Frau im Häusle
Spinnt so zarte Seide,
Zart, zart wie ein Haar,
Hat gesponnen sieben Jahr,
Kann man sie auch sehen?
Nein, der Turm ist viel zu hoch,
Man muss einen Stein abhauen.

Die Königstochter im Turm macht während des Spiels die Gebärde des Spinnens [1]).

10.

Sitzt e Frau im Gartehaus
Mit sieben kleinen Kinderlein.
Was möcht sie gern, was möcht sie gern?
Ein Gläsle voller kühlen Wein,
Und e Stängele Pretzel drein.
Zart, zart wie ein Haar,
Hat gesponnen sieben Jahr.
Kann man sie auch schauen?
Nein, der Turm ist viel zu hoch,
Man muss 'nen Stein abhauen [2]).

Neben dem gewöhnlichen Schlusse, dass das zuletzt vom Turm entfernte Kind die Königstochter vorstellen muss, wird in Tübingen auch so gespielt. Sind alle Hände abgeschlagen, so fassen sich die Kinder hinten am Rock an und rufen: Darf man den blutigen Mann sehen? „In einer halben Stunde.“ Später fragen sie wieder. „In einer Viertelstunde.“ Endlich heifst es „in einer Minute.“ Der Oberrock fällt; die Kinder rufen:

Blutiger Ma,
reg mi nit a.

Inzwischen fängt die Eingetürmte eine andere.

---

1) Meier, Kinderreime aus Schwaben S. 102, 375.
2) Meier a. a. O. 103.

11.

Wer wohnt in diesem Dörnelein?
„'s Königs, 's Königs Töchterlein."
Darf man sie auch beschauen?
„O ja, man muss eine Hand abhauen."
Der Münsterturm ist noch so hoch,
Me muefs ne Hand abbreche lo.

Sind alle Hände abgeschlagen, so wird die Königstochter gefragt: Was witt lieber Wasser oder Wy?
„Wy"
So schlage-n-alli zämmi dry.

Alle springen fort, das aus der Mitte ihnen nach. Welches gefangen wird, muss in die Mitte [1]).

12.

Tink tank Türmelein,
Was sitzt in diesem Türmelein?
Prinzessin: „Eine schöne Prinzessin."
Was essen sie gern?
Prinzessin: „Zucker, Rosinen und Mandelkern."
Was trinken sie gern?
Prinzessin: „Wein."
Kann man sie nicht sehen?
„Ach nein, ach nein, ach ach nein!"
Der Turm ist gar zu hoch.
„Man muss die Steine brechen."

Dannn wird der Turm umgeworfen, und alle Kinder, welche ihn (nämlich den Oberrock über dem Kopfe der Prinzessin) hielten, aufser dem Sprecher laufen davon und verstecken sich. Der Sprecher tritt hinzu und bricht Steine, indem er mit den Händen auf den Turm losschlägt. Dann erlöst er die Prinzessin, welche nun die Kinder suchen muss [2]).

1) Basler, Kinderreime 1857 S. 27, 72. Vergl. Weimar d. R. Köhler: Kling klang gloria! wer sitzt in diesem toria? „es ist des Königs Töchterlein." Was trinkt sie gern? „ein Gläschen Wein." Was isst sie gern? „'nen Kuchen fein." Der Turm, der Turm ist viel zu hoch, es muss ein andrer gebauet sein.

2) Hemschlag in Westphalen d. Lehrer Kuhn.

13.

Die Jungfer sitzt im Kreis
Mit sieben junge Mäus.
Was isst sie gern? was trinkt sie gern?
Ein Gläschen Wein, ein Butterbrod!
Stein, Bein mit der Hand herab! [1]).

14.

Sat ên mäksken en de mûr
sponn so fîne sîde,
so fîn as ên hâr,
so grof as ên bâr.
drop sat se sewen jâr.
as de sewen jâr om wêren
wurd se schulten dochter,
wurd är krone flochten.
thymejân mairân
schulten dochter hingeran!

Nach diesen Worten tritt eins der mitspielenden Kinder aus dem Kreise heraus und stellt sich hinter die Sprecherin. Beide beginnen nun den Umgang und Gesang von Neuem, bis der ganze Kreis aufgelöst und Schulten Dochter allein dasitzt. Da ruft mit einmal eins von den Kindern: „Ach schulten dochter es geschtorwe“ und bittet zum Begräbnis. „Gü mechte doch tom begräftnis kâme on gebackne lüs on flög metbrenge. Gü motte awerst en schwart klêd anhewwe. De kênt hett, hangt ên annert innen rôk on morge es et schwart [2]).“

15.

Teng tang tellerang
de rosen fallen an.
do sôt en königsdochter
op êren gollnen stôl
de hadd de hâr geflochte.

1) Thüringen, aufgez. von Richard Krell.
2) Pommerellen mündlich.

All wen ek schlôn
de sall achteran gôn.

Bei den letzten Worten lässt eins der haltenden Kinder das Oberkleid der Königstochter los und folgt dem umhergehenden. So geht es fort. Sitzt zuletzt die Königstochter allein im Turm, so lüftet die Führerin des Zuges den Turm ein wenig, guckt hinein und sagt: „Die Frau ist halb krank," nach einer Weile „die Frau ist ganz krank," darauf „die Frau ist halb tot," „die Frau ist ganz tot." Dann treten die übrigen Kinder herzu und singen „a bombelam, a bombelam" [1]). Die Königstochter aber springt auf und erhascht eins [2]).

16.

Ein Mädchen sitzt im Kreise. Die andern, bis auf eins, heben das Oberkleid der Sitzenden in die Höhe und halten es mit beiden Händen gefasst. Die Ueberschiefsende geht um den Kreis und fragt: „Tink, tink tällering — wer ist die Schönste in diesem Kring?" — Die andern: „Der König und sein Töchterlein, die wollten sich gebrechen mit Steinchen mit Beinchen." (Besser in Iserlohn: „Dem Könige sein Töchterlein"). — Die Fragerin: „Eine Hand davon!" (In Iserlohn: „Eine Hand muss ab!"). Bei dem letzten Worte schlägt sie dem nächsten Mädchen auf die Hand, die dann loslässt. So geht es herum, bis alle eine Hand frei haben. Bei einem zweiten Umgange wird jede auf die andere Hand geschlagen. Sobald ein Mädchen ganz los ist, fasst es die Fragerin hinten an, zieht mit ihr weiter und stimmt in ihren Sang ein. Sind alle frei, so muss die Königstochter die Hände falten und es wird ihr das Oberkleid ganz über den Kopf gezogen. Sie stellt so die scheinbar Tote vor. Eine aus dem Kreise fängt an zu läuten, worauf eine andere geht um den Docter zu holen. Der Docter kommt und fragt, was die schein-

1) Diese Worte „a bombelam, a bombelam" bezeichnen das Läuten der Sterbeglocke. Vergl. ein anderes Kinderspiel aus Meurs Firm. I, 398: Abombelam. „Wat bedüt dat lüen?" Aue man es dôt. Vergl. u. S. 510, Anm. 1.

2) Meurs d. H. Greef.

bar Tote gegessen habe. Der Umstand antwortet: „Heifse Dickemilch und kalten Pfannkuchen.“ — Der Docter: „Dann soll sie wol tot sein!“ Er sieht sie sich an und sagt: „Sie ist tot!“ Nun wird der Läuterin gesagt: „Höre nur auf mit läuten! die Königstochter ist tot,“ Der Umstand legt die Tote auf die Erde, hockt ringsmum nieder und hält die Hände vor's Gesicht. Aber die Tote erhebt sich, schlägt jeder auf die Hand und legt sich wieder hin. Nun stehn alle auf und rufen: „Sie ist wieder lebendig geworden!“ Dann laufen sie davon. Die Königstochter springt auf und läuft ihnen nach. Wer zuerst von ihr gehascht wird, muss in einem neuen Spiel ihre Stelle vertreten [1]).

17.

„Ons liewe vrouwke van boven.“
wie staet er hier an mynen toren?
„mag ik er eenen steen aftrekken?“
eene steen kan my niet letten.
„mag ik er dan wel twee aftrekken?“
twee is veel te veel
rydt er al met eenen door!

Dies wird so lange wiederholt, bis unsere l. Frau einwilligt, dass zwei Steine abgebrochen werden [2]).

18.

Wien is er al onder de torre
„Rogier, Rogier!
fransch schabelier!“
De steentjes zyn al't hoogen,
Rogier, Rogier u. s. w.
„'k zal een steentje aftrekken,
Rogier u. s. w.“
Zy zyn nog veele 't hoogen,
Rogier u. s. w. [3]).

1) Deilinghofen in Westphalen, briefl. d. Woeste.
2) Wodana II, 218, 17.
3) L. de Baecker, De la religion du nord de la France avant le christianisme S. 162. Vergl. unten No. 22.

19.

Den jomfru er i kloster sat
ring rang, faldri faldra rœde roser!
Ritter: hvad er der i det kloster at se?
ring rang! falder i sang, falla de rœdeste roser!
„det er en jomfru saa fin og skjœn,
ring, rang u. s. w.“
og kan vi ej faa den jomfru at se?
„der er so stærk en mur omkring.“
saa ville vi brække en sten eller to.
„en sten eller to kan ej forslaa.“
saa ville vi brække den halve mur.
„den halve mur kan ej forslaa!“
saa ville vi brække det halve kloster.
„det halve kloster kan ej forslaa.“
saa ville vi brække det hele kloster,
„nu har vi faaet den jomfru at se.“
ring, rang! falder i sang, falla de rœdeste roser!

Bei der vorletzten Strophe wirft die Jungfrau das verhüllende Obergewand zurück und die letzte wird von Allen gesungen.

20.

Den jomfru er i kloster sat,
den ridder han gaar udenfor.
og hvor skal han den jomfru faa?
og han ma bryde en sten eller to.
en sten eller to vil ej forslaa.
ja saa maa hele muren gaa [2]).

21.

Her er saa deilig en jomfru at see!
ring, rang! falderirang, falderi rœde roser!
„den jomfru vil jeg have at see!“
ring u. s. w.

---

1) Sv. Grundtvig, Gamle Danske minder i folkemunde. Zweite Sammlung S. 304, 444. aus Kopenhagen.
2) Grundtvig a. a. O. aus Jütland.

den jomfru er bag klosterets mur.
„om jeg skal bryde en sten eller to!“
en sten eller to kan ei forslaae.
„om jeg skal bryde den halve mur.“
den halve mur kan ei forslaae.
„om jeg skal bryde den hele mur.“
den hele mur er alt for·tyk [1]).

22.

Une jeune fille se met à genoux, plusieurs autres l'entourent et élèvent sa robe au-dessus de sa tête ce qui forme une espèce de tour. Une autre enfant représentant le franc cavalier s'avance en chantant:

Où est la Marguerite?
ho gai! ho gai! ho gai!
où est la Marguerite?
ho gai! franc cavalier.

Le groupe lui répond:

elle est dans son château
ho gai! ho gai! ho gai!
elle est dans son château.
ho gai! franc cavalier.

Le cavalier:

Ne peut-on pas la voir? etc.
„les murs en sont trop hauts.“
j'en abattrai un' pierre. etc.

Ici le cavalier enmène une jeune fille du groupe:

„Une pierre ne suffit pas“
j'en abattrai deux pierres.

Il enmène encore une autre personne du groupe:

„Deux pierres ne suffis'nt pas“
j'en abattrai trois pierres.

Même jeu et même réponse se continue jusqu'à ce que l'on ait enmèné toutes les jeunes filles, qui tenaient en l'air la robe de la Marguerite, celle qui reste la dernière la

1) Fünen d. Frau Doctor Biernatzki.

tient à elle seule et fermée au-dessus de la tête de la jeune fille.

Le cavalier sans chanter:

Qu'est-ce qu'il y a la dedans,
„un petit paquet de linge à blanchir.“
je vais chercher mon petit couteau pour le couper.

La jeune fille lâche sa robe, qui laisse à découvert la Marguerite celle-ci se lève et s'enfuit, les jeunes filles courent après elle et le jeu finit [1]).

23.

Unter unsern Kinderspielen, schreibt mir Milá y Fontanal in Barcelona, ist das folgende hauptsächlich bei Mädchen in Gebrauch. Sie wählen eine, welche die Rolle der Alten übernimmt. Man lässt sie niederhocken, nimmt ihr den Rock oder das Kleid in Art einer Glocke oder eines Wittwengewandes über dem Kopf zusammen, das die Spielgenossinnen mit den Händen festhalten, aufser einer, wel che herumgeht und singt:

La vella, vella sorda
quan fila may se torba.
son marit es mort!
fiqueu-lo al clot.
si per cas no hi cap,
falleu-li lo cap,
si par cas no hi entra
talleu-li lo ventre.
da hon son aquestis hombres
que pasan per a qui?
son dotce comptes
la gent de mal viatje.
posa la plancha al foc,
posa-li ben pisada
echa y armilla
brodada de seda... [2]).

---

1) Du Mersan Chansons et rondes enfantines. Paris 1846 p. 20 fgg.
2) Die alte, taube Frau — Verwirrt sich nie beim Spinnen. —

Nach und nach lässt eins der Mädchen nach dem andern die Glocke los. Sie gehen dazu über, eine Runde zu bilden und singen, in die Hände klatschend, das obige Lied, bis die Alte allein bleibt.

Von den mitgeteilten Fassungen unseres Kinderspieles ist vorerst zu bemerken, dass in No. 8. der Passus von „ik will dî ôk gäwen twê pår schô“ bis „ik will dî ôk gäwen de gansse welt,“ so wie in No. 5. die Worte „das Tor das ist geschlossen, der Schlüssel ist zebrochen“ eingeschoben scheinen, das erstere aus dem S. 274. 275 aufgezeichneten Chorreigen, die anderen aus dem S. 328 besprochenen Kinderreim, was um so leichter geschehen konnte, da es sich hier wesentlich um dieselbe Anschauung wie dort handelt. Eine solche Einschiebung, so wahrscheinlich sie auf den ersten Blick sein möchte, fand jedoch in No. 9. 10. 11. 12. 13. 14., die einige Züge mehr als die übrigen Fassungen enthalten, nicht statt. Denn die Angabe des schwäbischen Liedes No. 9. „spinnt so zarte Seide, zart zart wie ein Haar, hat gesponnen sieben Jahr,“ wird durch das westpreufsische No. 14. und das catalanische No. 23. als wirklich zum Bestande des Textes gehörig bezeugt, durch No. 9. aber ist die Fassung No. 10. und durch diese sind wieder 11. 12. und 13. als echt gewährleistet. Dass die zahlreichen anderen Recensionen nichts von den hier genannten Zügen wissen, ist kein Gegenbeweis, da auch die Fassungen 8. 10. 14. 15. 16. 23. gemeinschaftlich, wenngleich in unter sich abweichenden Formeln, vom Tode der Königstochter berichten, ohne dass die anderen Spieltexte davon zu sagen haben.

Ihr Mann ist tot! — Leg ihn in die Grube. — Wenn diese ihn etwa nicht fasst, — Schlage ihm den Kopf ab; — Wenn er da etwa nicht hineingeht, — Durchhaue ihm den Bauch. — Von wo sind diese Leute, — Die hier durchgehen? — Es sind zwölf Grafen, — Leute bösen Weges. — Lege das Schwert (?) ins Feuer, — Leg es wol gelegt, — Wirf dahin den Waffenrock, — Genäht mit Seide ... — Vielleicht stammt dieses Lied aus Castilien, wenigstens gehören die Worte „aquestris hombres,“ „per a qui,“ „echa“ dem castilianischen Dialect an.

Gehen wir nun zu dem Inhalt des Spieles über, so sehen wir eine Königstochter mit 7 Kindern spinnend im Turme eingeschlossen sitzen. Die dänischen Varianten 19. 20. 21. nennen diesen Turm ein Kloster, und dieselbe Auffassung findet in No. 4 statt, denn wie bereits Pastor Schultze richtig erkannt hat [1]), wird in den Worten „kling klang: gloria" der klösterliche Gesang „gloria in excelsis" gemeint. Da aus dem Mittelalter viele Erzählungen darüber umgehen, wie ein Ritter seine gefangene Geliebte aus dem Kloster befreit, war es sehr natürlich und lag es sehr nahe, die eingeschlossene Königstochter als eine gezwungene Nonne zu betrachten. Dass diese Auffassung aber eine späte und unberechtigte ist, sehen wir aus dem einstimmigen Zeugnis der andern Versionen. In Schwaben und Westphalen heifst unser Spiel „Prinzessin erlösen." Die Erlösung ist bekanntlich ein technischer Ausdruck unserer Mythologie. Er wird von der Befreiung der weifsen Frau gebraucht, welche nach zahlreichen Sagen im Berge oder in einer in den Berg versunkenen Burg verwünscht sitzt bei ungeheuren Schätzen. Alle sieben Jahre öffnen sich Berg oder Burg und die Jungfrau tritt hervor an das Tageslicht. Wir wissen bereits, dass diese weifse Frau die unter dem Namen Holda, Përahta, Frîa u. s. w. verehrte Göttin, die alte Wasserfrau ist, dass der Turm oder das Schloss in welchem sie weilt, die Wolke bedeutet, welche entweder regenlos am Himmel hängt, oder von den Dämonen des Winters in Bann gehalten wird [2]). Wir sahen ferner dass für diese Wolkenburg gradezu in der deutschen Sage der Ausdruck Turm (witte tôrn, grummeltôrn) gebraucht wird. Zu Hermeskeil an der Mosel sitzt Frau Holla spinnend im Berge [3]). Am Main trifft der krumme Jacob Frau Hulli im Walde, wie sie das Spinnrad tritt und dazu in einem

1) In den Harudisca, Magdeburger Correspondent 1856 No. 261 — 64. 266 — 69.

2) S. oben S. 186. Zeitschr. f. D. Myth. III, 377 fgg.

3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 194, 17.

fort mit dem Kopfe nickt [1]). Wenn sie ausgeht, trägt sie immer ihren Spinnrocken als Gehstock mit sich [2]). So sitzt die Göttin nach unserm Kinderspiel die sieben Wintermonate hindurch (das bedeuten die sieben Jahre) in der winterlichen Wolkenburg No. 9. 14. auf goldenem Stuhl. Eine niederländische Sage bewahrt uns diese mythische Vorstellung sehr klar. „De oude hoof," ein Turm in Lieuwaarden soll auf einem Stückchen Land oder einem Kohlblatt auf dem Wasser dahergeschwommen sein. In ihm safs eine alte Frau und spann. Als die Einwohner den Turm antreiben sahen, banden sie ihn mit einem Drätchen an den Platz fest, wo er nun steht [3]). Der schwimmende Turm ist nichts anderes als eine Localisierung der im Himmelsmeer treibenden Wolke.

Bei der Göttin befinden sich die Seelen „sieben kleine Kinderlein" No. 10. oder sieben Mäuse No. 13. (vergl. oben S. 79, Anm. 6) [4]). Die Zahl sieben ist für eine unbestimmte Menge hier eingetreten, weil sie die sieben Wintermonate vom Dämon gefangen gehalten werden. Dass die hier genannten Kinder wirklich Seelen sind, ergiebt sich nach S. 309—314 aus den Fragen „Was möcht sie gern? ein Gläsle voller süfsen Wein und ein Stängele Pretzel drein." No. 10. — Was witt lieber Wasser oder Wy? 11. Was isst sie gern, was trinkt sie gern? 13, wofür 12 noch das richtigere Was essen sie gern? was trinken sie (die Kinder) gern? bewahrt hat. Der Teil unseres Spiels, von dem hier die Rede ist, kommt auch für sich als Ringelreihen vor:

α.

Ringe range Rosenkranz
Die Frau die safs im Klingel
Mit den sieben Kinderlein

1) Herrlein, Sagen des Spessarts S. 180.
2) Herrlein a. a. O. 181. 182.
3) Zeitschr. f. D. Myth. I, 37.
4) Oder ist dieses „mäus" vielleicht ein blofses Reimwort zu Kreis?

Hätt so gern ein Gläschen Wein,
Auch ein wenig Zückerchen drein.
Juchei, Lina, Juchei! [1]).

β.

Ringe, ringe, Reihe,
Sind der Kinder dreie,
Sitzen auf dem Holderbusch
Rufen Alle: musch, musch, musch!
Setzt euch nieder.
Es sitzt ne Frau im Gartenhaus
Mit sieben kleinen Kinderlein.
Was essens gern?
Fischelein.
Was trinken's gern?
Roten Wein.
Setzt euch nieder! [2]).

In diesem zweiten Liede sind die ersten 4 Zeilen, welche gewöhnlich allein und ohne Fortsetzung vorkommen [3]) und überdies gar keinen begrifflichen Zusammenhang mit dem angeschobenen Reim verraten, abzutrennen. Was nach Ablösung derselben und des Refrains in der letzten Zeile von β. übrig bleibt, scheint ein Bruchstück der Recension No. 10. oben S. 496, worin die Befreiung der Göttin ausgelassen und der Leich zu einem gewöhnlichen Ringeltanz umgestaltet ist. Aus β. lernen wir nun, dass die Frage wegen des Essens und Trinkens sich auf die Kinder bezieht, ich glaube, dass dieselbe nichts anderes ausdrücken soll, als dass die Gefährten der Göttin nach menschlicher Geburt verlangende Seelen sind [4]).

1) Wiehl, Kreis Gummersbach, Regierungsbezirk Köln.

2) Gräter, Bragur III, 1796, 245. Rocholz, Liederfiebel. Esslingen 1841, 8. S. 49 aus Jean Pauls Flegeljahren. Wunderhorn III, 544. Grimm, KHM. 1819 II, XV. Simrock, Kinderb.[2] 200, 827. Erk, Volkslieder Heft 26, 366. Wiehl, Kr. Gummersbach.

3) Z. B. Thöle und Strakerjan 36; Fiedler 69, 99; Pommerellen mündl.; Tirol d. Zingerle; Baaden in Niederösterreich d. Wurth; Zürch d. Runge. Schwaben, Meier, Kinderr. 97, 367. Göttingen d. Bibliothekar Müldener.

4) Sollte das folgende schottische Kinderspiel (Chambers popular rhy-

In No. 14. 15. 16. wird ausgemalt, dass die Göttin gestorben ist, aber bei Oeffnung des Turmes wieder auflebt. In No. 10. ist dieser Zug in eine blofse Verwundung abgeschwächt und in Folge dessen zugleich die Göttin zum Helden gemacht (blutger ma reg mi nit a). Wir verdanken Wilhelm Müllers vielfachen Nachweisungen die Kenntnis davon, dass die milden Götter und Göttinnen, welche des Sommers Herlichkeit spendeten, im Winter in das Totenreich verzaubert gedacht wurden, dass man sogar annahm, sie seien gestorben und sie mit den symbolischen Attributen der Toten ausstattete [1]). Zu diesen Attributen gehört auch die Taubheit s. oben S. 304, welche uns in unserm Spiel No. 23. entgegentritt. Eine sehr merkwürdige Bestätigung unserer Deutung bietet eine schwäbische Form des Spiels. In Bühlertann heifst es „der blutige Hund.“ Sind alle Hände abgeschlagen, so wird der Rock der Eingetürmten oben zusammengebunden und man sagt ihr „sie solle sich waschen und kämmen.“ Darnach wird der Rock losgebunden und während alle vor dem blutigen Hunde [2]) fliehen, sucht

---

mes of Scotland 65) mit unsern Liedern zusammenhängen? Ein Kind steht im Kreise, die andern tanzen herum und singen:

Here is a poor widow from Babylon,
with six poor children all alone.
one can bake, on can brew
one can shape and one can sew,
one can sit at the fire an spin
one can bake a cake for the king.
Come choose you east, come choose you west (vgl. o. S. 417)
come choose the one that you love best.

Dann wählt das Kind in der Mitte eins aus dem Kreise und singt:

I choose the fairest, that I do see,
(Janie Hamilton) ye'll come to me. u. s. w.

Das Spiel läuft auf eine blofse Liebesgeschichte hinaus. Hat es nicht aber etwa ältere Grundlage?

1) W. Müller, Nibelungensage.

2) Der Skålde Hiålti verglich spottend Freyja mit einem Hunde (Formannasög. II, 207:

Vil ek eigi goð geyja
grey þikkir mêr Freyja,
æ mun annat tveggja
Ôðinn grey eða Freyja.

Hund war freilich bei den Nordgermanen wie bei den Hellenen ein böses

sie eine andere zu fangen [1]). Das Ungekämmtsein, Schmutz und Entstellung am Körper ist ein symbolischer Ausdruck, der die Toten bezeichnet [2]). Der Zug, dass die Eingemauerte gestorben ist, kehrt auch noch in einer bisher nicht berührten schwäbischen Variante [3]) wieder, welche die Eigentümlichkeit hat, dass sie dem im Turm eingeschlossenen Mädchen, das von „seinen Kindern" umgeben ist, einen offenbar alten Namen giebt, auffallenderweise aber den Mannsnamen „Graf Rucker." Rucker ist die heutige Form des ahd. Hruodgêr, dem ein Fem. Hruodgêra zur Seite gestanden haben wird [4]). Als dieser letztere Name später zu Ruckere wurde, trat eine naheliegende Verwechselung mit dem Masc. Ruthere-Ruckere [5]) ein und er wurde zu Rucker; Erinnerungen der Heldensage an den Markgrafen Rüdiger mögen die Umgestaltung in einen Mann und Grafen befördert haben. Hruod-gera stellt sich nun zu Hruod-përaht = Wodan, wie Berthold, Hildebertha, Friggaholda zu Bertha und Holda und ist der Hruodsa neben Hruodso oben S. 285 fgg. vollständig analog. Der Ausdruck: „de dôt de kumt" in No. 8 bezeichnet Holda-Hruodgera entweder auch als die im Winter gestorbene sommerliche Göttin, oder er weist darauf hin, dass sie die Seelen der Sterbenden wieder zu sich heranzieht, selbst als Todesgottheit waltet, siehe oben S. 263 fgg.

Durch einen Helden, ursprünglich einen Gott — sei es nun Thunar oder bei Sachsen vielleicht Freâ-Frô,

---

Schimpfwort, aber sollte nicht vielleicht dennoch eine alte Mythe vorhanden gewesen sein, welche Ôðinn dem Sturmgott, Freyja der an der Spitze des wilden Heers einherziehenden Göttin die Gestalt des Hundes, des Windsymbols s. oben S. 217 beilegte? Diese Gestalt könnte auch der deutschen Göttin zugestanden haben, deren Begleiter als Hunde daherfahren s. oben S. 302.

1) Meier, Kinderreime S. 105.

2) S. Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen 399. 400. Vergl. 396—99. Simrock, der gute Gerhard und die dankbaren Toten S. 157 fgg.

3) Meier a. a. O. S. 138. 139. No. 428.

4) Vergl. die Namen: Adalgaria, Autgaria, Hartgaria, Hildigera, Teutgaria, Waltcaria, Wandelgaria und den einfachen Namen Gera.

5) W. Grimm, Heldensage 171, 313.

bei einigen Stämmeu vielleicht selbst Wôdan — wird die gefangene Göttin befreit, die Winterburg des Riesen zerbrochen. Der rote Fuhrmann in No. 6. könnte Thunar den Fahrenden, Ökuþórr s. oben S. 121 bezeichnen. Das catalanische Spiel hat hierüber einige alte Züge bewahrt, welche den andern Varianten verloren sind. Offenbar ist das Lied unvollständig. Es fehlen nämlich die Verse, welche vom Umsturz der Mauer, vom Abbrechen der Steine handeln, so dass diese Handlung, welche übereinstimmend mit den deutschen Recensionen vor sich geht, ohne begleitenden Text bleibt. Offenbar ist oder war dieser Zug auch im Text ausgedrückt, Dafür lernen wir, dass der Gemahl der tauben alten Frau (der Winterriese, der die Göttin zu seinem Weibe, zur Dâsapatnî gemacht hat) nun, da der Befreier in den Turm eindringt, tot hinsinkt [1]). Sein Leichnam soll in eine Grube geworfen werden und, wenn er da (wegen seiner Riesengestalt) nicht hineingeht, zuerst um den Kopf gekürzt, dann mitten durch zerstückt werden. Gegen diese Auffassung des Toten als des vom Gotte gefällten Winterriesen liefert der barcelonische Frühlingsgebrauch keinen Gegenbeweis, dem zufolge zu Mitfasten der Winter unter dem Bilde eines alten Weibes entzwei gesägt wird [2]). Denn dieser Gebrauch stammt, wie Grimm bemerkt, wahrscheinlich aus romanischer Tradition, während die Vorstellungen in unserm Liede germanischen Ursprungs sind, vielmehr bietet das Entzweisägen der Alten, das auch slavischen Stämmen bekannt ist, eine vollgiltige Analogie zur Zerstückelung des Win-

---

1) Dieser Zug ist in einem deutschen Spiel selbständig ausgebildet. Woeste, Volksüberlief. S. 10, 3 aus Iserlohn: Ein Mädchen sitzt und spinnt. Frau, Frau bat spinn i so flitich? „Ick spinn mînem mann en güllnen rock.“ Bâ es u'e mann? „Imme kükenstall.“ Bat daüt hai do? „Hai föërt de küken.“ Söffi der man hengôn? „Ne, ne!“ Ah barümme nit? „No dann gâtt men! it mäut se awwer nicht jaggen!“ Sch! Sch! — Frau, Frau se lütt. „Bat bedütt't?“ U mann es dôt. „Bai hiätt dat dôn?“ Iek! Iek! Iek! — Nun springt das Spinnmütterchen auf und verfolgt die Kinder. Vergl. Firm. I, 397 Meurs.

2) Myth.[2] 742.

terriesen! [1]) Die zwölf Grafen, welche nach dem spanischen Liede die Befreiung ausüben, scheinen durch die 12 Paladine der Romantik veranlasst; es war natürlich, den Retter und sein Gefolge als die Krone der Ritterschaft aufzufassen [2]). Die letzten Zeilen zeigen grofse Dunkelheit. Bedeuten sie, wenn sie überhaupt kein müfsiges Anschiebsel sind, der Kampf sei nun vorüber, der Waffenrock könne ausgezogen werden? [3]).

Dass unser Lied wirklich mythische Grundlage hat, erhärtet sich durch den durchaus abweichenden Ton und den Mangel aller altertümlichen Züge in ähnlichen Spielen, welche eine blofse menschliche Kampfscene aus der Zeit des Mittelalters zur Darstellung bringen. Ich hebe in der Anmerkung einige romanische Beispiele aus [4]).

---

1) Vergl. oben S. 77. 89. 163. 202 den Zug, dass der Dämon mit zerbrochener Schulter, grade durch den Rücken gehauen zusammensinkt.

2) Nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, ob der Ausdruck „la gent de mal viatje" bedeutet: „Leute die einen schlechten Weg gehabt haben" oder „Leute die auf bösem Wege wandeln" (deren Weg durch Verwüstung bezeichnet ist? furchtbare Helden?).

3) Plancha bedeutet im heutigen Catalanischen auch das Bügeleisen (fer à repasser). Sollte es der Sinn etwa dieser sein: „Lege das Bügeleisen ins Feuer, glätte das (im Kampf) zersauste Wams?

4) Du Mersan rondes enfantines S. 37: „la tour, prends garde." Deux jeunes filles figurent la tour; elles se tiennent par les mains. Le duc est assis, son fils est près de lui; il est entouré de ses gardes. Le colonel et le capitaine promènent devant la tour, en chantant: „la tour prends garde de te laisser abattre." La tour: „Nous n'avons garde, nous n'avons garde, de nous laisser abattre." Le colonel: „J'irai me plaindre au duque de Bourbon." La tour: Va t'en te plaindre au duque de Bourbon. Le colonel et le capitaine: „Mon duc, mon prince, je viens me plaindre à vous." Le duc: Mon capitaine, mon colonel, que me demandez vous? „Un de vos gardes pour abattre la tour." „Allez mon garde pour abattre la tour." Le garde se joint aux deux officiers, qu'il suit e l'on marche autour de la tour en chantant: La tour prends garde de te laisser abattre. La tour: Nous n'avons garde de nous laisser abattre. — Le même jeu recommence en demandant deux, trois, quatre, six gardes selon le nombre de joueurs. On continue la marche et quand le duc n'a plus de gardes à donner on revient à lui. „Votre cher fisse pour abattre la tour." „Je vais moi-même pour abattre la tour." Le duc se met à la tête de ses gardes, il cherche à pénétrer dans la tour, en forçant les deux jeunes filles à séparer leurs bras; chacune essaye l'une après l'autre; et celle qui parvient à abattre la tour est proclamée Duc à la place de l'autre. — Eher, doch kaum wahrscheinlich dürfte dem folgenden Spiel eine mythische Erinnerung, und zwar dieselbe wie in

Auf die während der 7 Wintermonate in der Wolke gefangen gehaltene Göttin, welche die voranstehenden Lieder nachweisen, bezieht sich auch ein anderer nicht so vollständig erhaltener Chorreigen. Am Johannistag werden im oberharzischen Bergdorfe Lerbach von den Kindern kleine Tannenbäume ausgeschmückt. Diese drehen sie von der Linken zur Rechten (wie die Sonne geht) und singen dazu: „o Tannenbaum, o Tannenbaum, du bist ein edles Reis“ oder auch „die *Jungfer* hat sich rumgedreht.“

In den Harzer Bergstädten, wo der Johannistag noch kirchlich begangen wird, schmückt man grofse Tannenbäume mit bemalten Eiern und Blumen und führt um sie einen Tanz auf, dessen begleitender Text so gesungen wird:

Die Jungfer hat sich umgedreht
So rar
Wie ein Haar,
So klein
Hühnerlein;
Dreifsig, vierzig, funfzig Jahr
Die Jungfer wandt' sich um.

Nur junge Mädchen sind Teilnehmerinnen des Tanzes, welche oft auch beim Spielen die Namen der einzelnen Spielerinnen nennen:

„la Marguerite“ s. oben S. 502 zu Grunde liegen. Du Mersan a. a. O. S. 11 „Le beau château.“ Les jeunes filles forment deux rondes vis-à-vis l'un de l'autre et chantent en dansant. On cède une jeune personne qui va rejoindre le premier rond et le jeu continue jusqu'à ce, qu'il ne reste plus qu'une seule personne du deuxième rond. Quand la dernière jeune personne est restée seule, le grand rond l'entoure et le jeu finit. 1er rond: Ah mon beau château ma tant' tire lire, lire! Ah mon beau château ma tant' tire lire, lo! — 2me rond: Le nôtre est plus beau, ma tant' etc. „Nous le détruirons ma tant' etc.“ La quelle prendrezvous? ma tant' etc. „Celle que voici! ma tant' etc. (montrant une jeune fille).“ Que lui donnrez-vous? ma tant' etc. „De jolis bijoux.“ Nous en voulons bien ma tant' etc. — Dasselbe Spiel wird in Piemont nach der Mitteilung des Herrn C. Nigra mit folgenden Worten begleitet: Me castel l'è bel. Lantantirolirolena. Lantantirolirola! :,: „l'me l'è 'ncor pi bel.“ Noi lo piglieruma. „Noi lo guamaruma.“ Noi lo bruseruma! „Noi lo difrenduma. Cosa vastu cercand autoru al me castel?“ Vado cercand, vado cercand madama pülisera (ich suche, ich suche die Frau Floh) „la troverai pas, la troverai pa, l'è morta sota tera.“ La troverò ben, la troverò ben l'è custa la pi bela.

(Emilie) hat sich umgedreht,
Der Liebste hat den Kranz bescheert.
Wir treten auf die Kette;
Kette klingelt hell und klar;
Es sind gewesen sieben Jahr,
Sieben Jahr sind 'rum
Die (Jette) dreht sich 'rum [1]).

Der Text dieses Tanzes ist sehr verdorben, in reinerer und besserer Gestalt lernen wir ihn in weiter Verbreitung durch alle deutschen Gaue kennen, aber abgelöst von dem Feste, zu dessen Verherlichung er ursprünglich gehörte. Wir heben aus der reichen Fülle des vorliegenden Materials nur die wichtigsten Varianten aus:

1.

Ringel ringel Rosenkranz,
Fuchsschwanz,
Safs auf einer Weide,
Spann so klare Seide,
So klar wie ein Haar;
Spann wol über sieben Jahr.
Sieben Jahr gesponnen,
Sieben Jahr sind um und um.
Alte Hex' dreh' dich um [2]).

2.

Spann an, spann an gröne sîde,
gröne sîde was so rår,
spann an öwer sewen jår.
sewen jår un de wårn üm,
då kêrd sik mamsell Drüksken üm.
Drüksken hat sik umekért,
korante, matante, matante! [3])

1) Pröhle, Zeitschr. f. D. Myth. I, 81.
2) Leipzig d. Dr. Hildebrand.
3) Münstersche Geschichten und Sagen 265, 8.

3.

Krês krês Kessel
Morgen wird es besser,
Morgen kommt die schöne Braut,
Die so schöne spinnen kann,
Sitzt auf de Weide,
Spinnt en Fähnchen Seide.
Grüne Seide hats' gesponnen,
Jumfer (Lieschen) dreh' dich rum
Kikeriki! [1]).

4.

Rohe rohe Seide
Spinnt ein Fädchen Seide,
So klar
Wie ein Haar,
Da vergingen sieben Jahr.
Sieben Jahr sind um und um,
Jungfer N. N. dreht sich um.
Weil sie sich hat umgedreht,
Hat ihr Liebster ihr 'nen Kranz bescheert,
Von lauter grünen Blättern.
Ei wie wird der Bräutgam lachen,
Wenn Fräulein N. N. wird Hochzeit machen [2]).

5.

Ringel ringel Rosenkranz,
Fuchsschwanz.
Wir treten auf die Kette.
Die Kett' ist klar
Wie ein Haar,
Sieben Jahr sind umme.
(Hänschen, Gretchen) dreht sich rumme,
(Hänschen) hat sich rumgedreht,
Der Braut ist nun ein Kranz beschert [3]).

---

1) Fiedler, Kinderr. aus Anhalt-Dessau S. 66.
2) Jüterbogk.
3) Fiedler a. a. O. 63, 90. In Reppichau lautet der Reim: Ringel rin

6.

Wir gehen um die Kette,
Spiefsglasglätte.
Die Kette soll sich schlingen.
Welches ist die schönste Jungfer
Unter diesem Ringelein?
Jungfer N. N. kehr sich um,
Kehr sich dreimal um und um,
Bis die Jungfrau wiederkommt
Aus der Erden, aus der Erden.
Morgen wird es besser werden [1]).

7.

Ek hebb ên spölken gesponnen,
ek hebb ên häspelschen gewonnen.
ek såt all op ênem fasten dråt,
wo ek söwen jår op såt,
de söwen jår, de sind all öm,
do dreit sik N. N. öm.
N. N. hätt sik ummedreit,
dat hätt ärr vader on môder lêrt.
von Isaak, von Isaak,
von lûter klåren Isaak [2]).

8.

(Die Mitspielenden gehen im Kreise umher die Hände aufhebend und drehen sich mehrere Male um.)

Was wollen wir denn machen,
Dass wir alle lachen?
Kommen wir alle so so (die Hand herauf.)

---

gel Rosenkranz, Fuchsschwanz. Wir treten auf die Kette, dass die Kette klingen soll, klar klar wie ein Haar; hat gelebet sieben Jahr. Sieben Jahr sind umme. N. N. dreht sich umme, N. N. hat sich umgedreht; ihr Liebster hat se 'n Kranz bescheert von de grüne Weide. In Zehmitz: Wir treten auf de Kette, dass de Kette klang. Da kam ne schöne Dame, die so schöne sang. Was wird Musjöh (Jungfer) N. N. sagen, wer er (sie) wollte gebeten sein? Drehen Sie sich um, sein Sie nicht so sehre dumm.

1) Meier, Kinderr. aus Schwaben 106, 379.

2) Meurs. Häspelchen soll ein Weisbrod bedeuten.

Sieben Jahr gesponnen,
Sieben Jahr gewonnen,
Sieben Jahr die Wolken herum,
Dann dreht sich dieser und der herum [1]).

9.

Feder blüht auf meinem Hut,
Hätt ich gern, das wär mir gut.
Jungfer die soll tanzen
In ihrem grünen Kranze,
Jungfer die soll stille stehn,
Bis dass der Kreis herum soll gehn.
Dreht auf den Schlüssel,
Bis dass es klingt,
Welches ist die feinste Magd,
Die so singt.
Jungfer N. N. erst genannt,
Hat den Schlüssel in der Hand.
Spring einmal um und drum [2]).

10.

Spinde spinde a nœgle garn
saa fiint, saa fiint som sejlgarn.
for (Anna) ville vi bukke
for (Anna) ville vi neje
for (Anna) ville vi svinge.

Dieses dänische Spiel wird so ausgeführt. Die Mitspieler stellen sich in einen Kreis und singen umhertanzend die obigen Verse. Wessen Name darin genannt wird, muss sich so herumdrehen, dass er dem bisherigen Nachbar zur Rechten die linke und dem zur Linken die rechte Hand giebt, somit dem Kreise den Rücken zukehrt. Wenn sich alle umgedreht haben, wird das Lied noch einmal gesungen mit der Veränderung, dass statt des Namens eines einzelnen Mitspielers die Worte „for os alle“ (für uns alle)

1) Elberfeld und Barmen aufgez. 1843 d. Hoffmann v. Fallersleben.
2) Salchendorf bei Siegen d. Lehrer Siebel.

eintreten, und alle Kinder auf einmal sich umdrehen, so dass sie wie zu Anfang des Spieles stehen[1]).

Dieselbe Spielweise hat durchgehends in den deutschen Reigen statt, die wir vorhin anführten, nur dass der Kreis, wie er sich allmählich von innen nach aufsen kehrt, auch erst allmählich in die frühere Stellung zurückkehrt.

Die Harzer Sitte beweist uns, dass wir es hier mit einem auf den Sommer oder den Frühling bezüglichen Liede zu tun haben. Ursprünglich wurde unser Chorreigen gewiss beim Frühlingsanfang gesungen. Wie aber u. a. der Eintritt Thunars in die nur alle 7 Jahre geöffnete Schatzhöle, den Wolkenberg s. oben S. 153, in manchen Sagen aus einem Grunde, den wir gleich wahrnehmen werden, auf den Mittsommer (den Johannistag) verlegt wird[2]), so unser Lied. Sehe ich recht, so stellt dasselbe denjenigen Vorgang dar, den wir S. 419 fgg. zu schildern suchten. Während der 7 Wintermonate verweilen die Elbe oder Seelen im himmlischen Lichtreich, gleich Holda spinnend. Sie führen dann gleichsam den nach innen geschlossenen Reigen. Sind diese 7 Monate herum, so treten sie in die Aufsenwelt hervor, um das Blättergrün zu wirken[3]). Nur anders ausgedrückt ist diese Vorstellung, wenn — wie es nach unserm Liede scheint — der Frühlingsgott (Thunar?) sie bräutlich empfängt und ihnen den grünen Kranz aufs Haupt drückt.

Zum vollen Beweise des eben Gesagten dient eine noch nicht angeführte Aargauer Variante unseres Reigentanzes. Zur Zeit des *Frühlings* schlingen die Kinder die Hohlstengel des Löwenzahns (taraxacum pratense) zu einer ebenso langen Kette zusammen, als der Kreis zum Ringelreihen grofs werden soll. Diese Kette muss so im Spielkreise gehalten werden, dass sie während des gleichzeitigen

---

1) Falster d. Fräulein E. Boekmann. Spinne, spinne ein Knäuel Garn, so fein, so fein wie Segelgarn. Vor (Anna) wolln wir uns verbeugen, vor (Anna) wolln wir uns verneigen, vor (Anna) wolln wir uns schwingen.

2) Zeitschr. f. D. Myth. III, 384.

3) Diese Auffassung erklärt auch, weshalb man im Harz die *Tannenbäumchen* umdreht und dabei sagt: „die *Jungfer* hat sich umgedreht“ s. o. S. 512.

Kindertanzes einen inneren Ring bildet. Der Text zum Ringtanz lautet:

Trettet zue, trettet zue,
sparet nit die nüe schueh!
trettet ûf das chettemli,
dass es sol erchlingle.
wer die schönste jumfre sîg
i dem ganze ringle.

Ein tag rise,
zweu tag îse (Var. spiefse, schlîfse),
drei tag rumpedipum,
(Ida, Ida) kehr dich um!
(Ida) hat sich ummeg'kehrt
hät der chatz den schwanz ûszerrt.

Siebe jôr g'spunne
acht jôr sunne
nünmôl rumpedipum,
cher dich no-ne-môlen um,
bis (der Fritzli) zue der chumt.

Sobald eins der Mitspielenden mit Namen aufgerufen wird, tritt es in die Mitte des Kreises und tanzt da Solo, bis ein zweites und dann ein drittes auf gleiche Weise genannt ist, die dann zusammen im Kreise einen inneren Reihn bilden. Schliefslich gehen sie durch die gehobenen Arme des äufseren Kreises hindurch, ziehen diesen nach sich und stellen dadurch die ursprüngliche eine Kette wieder her [1]). Nächst dem tatsächlichen Erweis, dass das Lied wirklich als Chorreigen beim Frühlingsempfang diente, treten uns noch mehrere Bezüge auf den Frühlingsanfang deutlich entgegen. Nach Wintereis, Schnee und Hagelschlossen (rise, îse und schlîfse), nach dem siebenmonatlichen Spinnen der Göttin und ihrer Gefährten, dreht der Kreis sich um und es folgt längere Zeit Sonne (8 Jahr Sonne). Der Löwenzahn, aus welchem die beim

1) Rocholz, Alemann. Kinderlied u. Kinderspiel I, 174, 288. II, 467, 94.

Aargauer Tanze gebrauchte Kette geflochten ist, heiſst wie solsequium, heliotropium aargauisch *Sunnewirbel* d. i. Sonnenwende, und hat somit in unserm Chorreigen seinen richtigen symbolischen Platz.

Neben der bisher erläuterten Vorstellung, dass das Lichtreich (Engelland) durch die Winterdämonen verschlossen sei, läuft aber im Volksglauben noch eine andere her, welche ich hier nur andeuten, nicht ausführlich erörtern kann.

Gewöhnlich ist das Lichtreich verborgen, zumal keinem menschlichen Auge der Blick in dasselbe gestattet, aber zu gewissen Zeiten öffnet es sich und lässt seine Herlichkeit schauen, die Menschen daran Teil nehmen. Solch eine Zeit heiſst Wunschstunde. Saemund der Weise (Saemundur hinn frôði) sagte, dass eine Wunschstunde (ôskastund) an jedem Tage wäre, aber nie länger als einen Augenblick (augnabragð) und könnten die Menschen sich dann wünschen, was sie wollten. Andere sagen, die Wunschstunde kehre nur jeden siebenten Tag wieder, nämlich am Laugadagr (Sonnabend). Einst saſs Saemund in seiner Badstube bei seinen Dienstmägden. Da sagte er: „Wolauf Mädchen jetzt ist Wunschstunde, wünscht euch, was ihr wollt.“ Da rief die eine:

Eina vild' jeg eiga mjer
ôskina svô gôða,
að jeg ætti synina sjö
með Sæmund' hinum frôða! [1])

„Og dæir, þegar þû fæðir hinn síðasta“ [2]), rief Saemund über diesen Wunsch erzürnt. So geschah es. Saemund ehelichte später die Magd und zeugte mit ihr sieben Söhne, beim siebenten starb sie in den Geburtswehen [3]). — Nach den meisten Sagen tritt eine solche Wunschstunde jedoch nur selten ein, nämlich am Sommer- und Wintersol-

---

1) Eines wollt ich haben zu gutem Wunsche, dass ich hätte sieben Söhn' mit Saemund dem Weisen.

2) Und stirb, wenn du den siebenten gebierst.

3) Islensk æfintŷri S. 44.

stiz und beim Frühlings- und Herbstanfang. Wie wir oben S. 468 sahen, ist *Frau Holdas Berg nur viermal im Jahre geöffnet*, nämlich alle Fronfasten. — Schwäbischer Volksglaube sagt, wenn man sich in der Neujahrsnacht, die das Wintersolstitz vertritt, auf eine Kreuzstrafse stelle, *so sehe man den Himmel offen* und erfahre, was im kommenden Jahre sich zutragen werde [1]).

Derselbe Gedanke ist darin ausgedrückt, dass am Christtag (oder Sylvester), am Johannistag, zu Michaelis und am ersten Mai (oder im März) die Schatzhölen, die Bergwohnungen der weifsen Frauen offen stehen, die versunkenen Städte aus dem Wasser (dem Himmelsmeer) emporsteigen u. s. w.

Die Uebereinstimmung der Gebräuche am Frühlings- und Herbstanfang, sowie bei der Sommersonnenwende zeigt uns, dass im Wesentlichen dieselben Anschauungen an diese Tage sich knüpften, wie an das Mittwinterfest. Da an diesem jedoch die Vorstellungen am reichlichsten und deutlichsten hafteteten, begnügen wir uns, hierüber das Ergebnis unserer Untersuchung mitzuteilen, den Versuch des Beweises auf spätere Gelegenheit versparend. Die Gebräuche, welche vom Landvolk in Nord- und Südgermanien um die Weihnachtzeit (am St. Andreastag Nov. 31. St. Nicolas Dec. 6; St. Thomas Dec. 21; Christtag Dec. 24; Stephanstag, Sylvester bis zu dem heil. Dreikönigstage) geübt wurden und werden, der Aberglaube welcher von dieser Zeit umgeht, trägt die Spuren sehr verschiedener Zeiten, heidnischer wie christlicher, an sich.

Die älteste Vorstellung, welche von späteren heidnischen Anschauungen sehr in den Hintergrund gedrängt wurde, scheint mir diese zu sein. In den letzten Wochen vor dem Wintersolstiz, wenn immer dunklere Nacht über die Erde hereinbricht und sie ewig zu begraben droht, dachte man sich das Lichtreich der Seligen (Liòsâlfaheimr, Engelland) vollständig geschlossen. Das Herz versank in

1) Meier, Schwäbische Sagen 468, 221.

düstere Trauer, bis die Wiederkehr des Lichtes im Wintersolstiz aufs neue den Himmel zu erschliefsen schien, und 12 oder 21 Tage lang geweihten Blicken seine Herlichkeiten zeigte, ihnen den Vorschmack und die Gewähr des wiederkehrenden Frühlings bot. Drei Wochen vor dem Mittwinterfest [1]) begann die lange Nacht. Dann zogen ungestört die unseligen Geister (Jôlevætter) durchs Land, die Trolle (s. o. S. 190 fgg. 205) kamen von den Bergen und hatten gröfsere Macht zu zaubern, als sonst. Man durfte Wolf, Fuchs, Maus und andere Tiere nicht bei rechtem Namen nennen, weil Hexen oder böse Geister in ihrer Gestalt zu vermuten waren. In Norwegen zogen um diese Zeit Jünglinge (Jôlasveinar) mit geschwärzten Gesichtern und Tierhäuten durch das Land, welche diese unseligen Geister darstellten, selbst in Berlin hat sich eine Erinnerung an dieselben in den sogenannten Waldteufeln erhalten [2]). Mit dem 21. oder 22. December jedoch (Sôlhvörf) öffnete sich das Lichtreich der seligen Geister der Liôsâlfar wieder und es begann ein Fest, dessen älteste Feier Freyr, dem Herrn des Lichtlandes Liôsâlfaheimr [3]) galt. Nun steigen die seligen Geister wieder zur Erde herab, der unterbrochene Verkehr mit den Menschen ist wieder eröffnet. Der Volksglaube drückt diesen Gedanken so aus. Zu Weihnachten und Neujahr (beide vertreten den altheidnischen Jahresanfang am Mittwintertage) sind Ziehtage (flyttadagar) der Alfen, dann wechseln diese ihren Wohnsitz und kommen in die Häuser der Menschen. Man setzte ihnen daher in Nord- wie Südgermanien in der Neujahrs- oder Weihnachtsnacht einen gedeckten Tisch mit Speise hin, und brachte ihnen ein Opfer Âlfablôt oder Englöl dar. Das auf diese Weise geöffnete Lichtreich liefs während „der sogenannten 12 Nächte

1) Drei Wochen vor dem Wintersolstiz am 2. December begann im Norden das Julfasten, drei Wochen vor dem christl. Weihnachtsfest zeigt St. Nicolas Dec. 6 den Beginn der heil. Festzeit an.

2) S. Kuhn, Nordd. Sagen 405, 134.

3) Grimnism. 5.

oder so lange der Julfriede währte (drei Wochen vom 21. Dec. ab) seine Wunder, die Prototype aller Wesen und Begebenheiten schauen. Wer sich nüchtern auf einen Kreuzweg begab (das Abbild des von der Sonne durchkreuzten Himmelsrains s. oben S. 393), wo er kein menschliches Licht sah, keinen Hahn krähen hörte, sah die Begebenheiten des künftigen Jahres (årsgang) im Bilde an sich vorüberziehen. Wer in einen Brunnen schaute, ein Abbild des himmlischen Brunnens, in welchem die Seelen weilen, sah darin die Seele seines zukünftigen Ehegemahl, dasselbe geschah, wenn ein Mädchen um Christnachtmitternacht nackend einen Kreuzweg mit dem Besen kehrte, und auf sehr mannigfaltige andere Weise hervorgerufen. Die Gewächse im himmlischen Lichtreich wurden sichtbar [1]).

Tat sich im Wintersolstiz das Lichtreich auf, um die himmlische Fortdauer des Pflanzenreichtums zu zeigen, so öffnete es sich am Aequinoctialtage des Herbstes, um die auf Erden erblichene Sommerherlichkeit in sich aufzunehmen. Deshalb antwortet das Kinderlied oben S. 491 auf die Frage „Wann ein neuer Schlüssel zum verschlossenen Engelland da sein werde," „Im Herbst, wann das Korn reif ist wenn der Bäcker backen kann und der Bräuer brauen kann."

Diese Antwort stimmt genau mit den Worten überein, welche der abziehende Storch von sich sagt:

Adebar langbên
wenn wult du ût to lande tên?
wenn de rogge riepet,
wenn de pogge piepet,
wenn de gäle bêren
in de bôme glären (glänzen),
wenn de rode appeln
in de kasten klappern
will langebên
to lande tên [2]).

1) Vergl. im Allgemeinen W. Menzel. Die Sonnenwende im altd. Volksglauben. Pfeiffers Germania II, 228 — 239.

2) Vergl. Stork stork schnibel schnabel, wenn du wilt inn himmel fahre, heint oder moarn, bring'n sack voll koarn! Wenn der rogge reift, wenn der müller pfeift u. s. w. Firm. II, 418 aus Memmingen.

Im Herbst verlässt der Storch unsere Gegend, nach dem ursprünglichen Volksglauben die Erde und kehrt in seine Heimat (to lande) zurück, ins Elbenland, Holdas Lichtreich, wo er sein Federgewand abstreift und Menschengestalt führt. Ein Reisender, welcher in ein fernes Südland gelangte, wurde, wie in mehreren Gegenden berichtet wird, hier von einem Manne [1]) sehr freundlich aufgenommen, der ihn als alten Bekannten begrüfste und ihm erzählte, er sei der Storch, der jährlich Sommers auf seinem Dache zu nisten pflege. Der Storch, Holdas Tier, gehört zu den Elben, von denen wir S. 483 fgg. gesprochen haben.

Aus den vorhergehenden Ausführungen und Andeutungen wird immerhin so viel ersichtlich sein, als zur Erklärung der Formel „Engelland ist geschlossen“ oben S. 491 nötig ist. Erachtete man das himmlische Seelenreich zu gewissen Zeiten im Jahre geweihteren menschlichen Augen geöffnet, glaubte man, dass zu diesen Zeiten besonders die Seligen (Liôsâlfar) auf die Erde herabstiegen, mit den Menschen verkehrten, so musste andererseits gerade *nun* auch der Eingang in das himmlische Land die geringste Schwierigkeit darbieten.

Blicken wir noch einmal auf die Zeugnisse über *Engelland* zurück, so müssen wir uns gestehen, dass dieser mythische Name, wie verbreitet auch einzelne ihn enthaltende Formeln und Lieder sein mögen, seinen eigentlichen Sitz im westlichen Teil von Niedersachsen, in Westphalen und den angränzenden oder von dort aus colonisierten Landschaften (z. B. in Pommerellen, das seine Ansiedler vorzugsweise aus der Cölner Gegend empfing) habe. Unsere Untersuchung ergab aber ferner, dass die Anschauungen, welche in der Volkspoesie mit dem Namen Engelland sich verbinden in ganz Deutschland, sowie bei den nordgermanischen Stämmen nachweisbar sind, und dass dieselben einen engen Zusammenhang mit Vorstellungen

1) Auch die Araber glauben, der Storch sei vordem ein Marabu (Priester) gewesen, den Allah um seiner Sünde willen verwandelt habe. Vergl. Rennie, Baukunst S. 133. Sommer, Taschenb. z. Verbreit. geogr. Kenntnisse XXI, 49.

verraten, welche, insoweit sie dem skandinavischen Norden angehören, mit grofser Wahrscheinlichkeit als bereits vor-eddisch betrachtet werden müssen.

§. 5. Holda und die Nôrnen.

Bisher lernten wir das himmlische Seelenreich vorzugsweise als den Sitz Holdas und der Elbe kennen; eine Anzahl teilweise weitverbreiteter Kinderlieder erweitert unsere Kenntnis auf sehr vollkommene Weise [1]).

1.

Sonnche Sonnche scheine
Maria! Kathareine!
Zu Frankfurt in dem Boppehaus,
Da gucke drei Mareie draus.
Die ân spinnt Seire (Seide),
Die anner wickelt Weire (Weide),
Die dritte schliefst den Himmel auf,
Da guckt die liebe Sonn' heraus [2]).

2.

Rite rite Ross!
Zu Babel liegt ein Schloss,

---

1) Die mythische Bedeutung des nachstehenden Liedes hat bereits J. Grimm, Myth.² 388 erkannt. Ausführlicher handelten darüber Rocholz, Alemannisches Kinderlied I, 138–149 und J. W. Wolf, Beiträge II, 178—186. Als ich Ostern 1853 Wolf zuerst kennen lernte, brachte ich denjenigen Teil meiner gegenwärtigen Arbeit, welcher über die Nôrnen handelt, zum gröfsten Teil ausgearbeitet mit. Er hatte schon 1852 der Friedensgesellschaft in Danzig vorgelegen. Auch Wolf hatte sich damals vorzugsweise mit diesem Teil der Mythologie beschäftigt. Als ich den Freund 1854 kurz vor seiner Krankheit auf längere Zeit wiedersah, hatte er seine Erläuterungen zum Druck befördert, ich meine neugewonnenen und etwas veränderten Anschauungen neu zu Papier gebracht. Ich hatte die Freude, ihn in den Hauptsachen von der Wahrscheinlichkeit meiner Deutung zu überzeugen.

2) Messel bei Darmstadt d. Lehrer Gluck s. oben S. 388. Vergl. Berlin und Umgegend mündlich und Hagens Germania VIII, 226: Dreie sechse neune! Im Garten steht ne Scheune, im Garten steht ein Hinterhaus (Hühnerhaus), da sehen drei goldne (Var. alle) Engel (Var. die lieben Puppen) heraus. Der (die) eine spinnt Seide, der (die) andere spinnt Kreide (spielt mit Kreide; spinnt Wolle), der (die) dritte schliefst den Himmel auf, da schaut die liebe Sonne heraus, da sehen alle Engel (die lieben Engel, die lieben Puppen) heraus.

In *Rom*; da liegt ein Glockenhaus,
Da gucken *drei schöne Nonnen* heraus.
Die eine spinnet Seide,
Die andere spinnet Kreide,
Die dritte schliefst den Himmel auf,
Lässt ein Bischen Sonn' heraus
Anne *Marieke bleibt drinnen* [1]).

3.

Kling klang Glöckchen!
Im Garten steht ein Döckchen,
Im Garten steht ein Hühnerhaus,
Sehn drei seidne Döckchen heraus.
Eins spinnt Seiden,
Eins flicht Weiden,
Eins schliefst den Himmel auf;
Lässt ein Bischen Sonn heraus,
Daraus Maria spinne
Ein *Röcklein für ihr Kindelein*
Ei so fein! ei so fein! [2]).

4.

Dreie sechse neune!
Im Garten steht ne Scheune,
Im Garten steht ein Hinterhaus,
Da sehen drei goldne Mädchen heraus.
Die eine spinnt Seide,
Die andere karrt Steine,

1) Aus Magdeburg d. Dr. Janicke.

2) Wunderhorn 1808 III. Anh. S. 71; daraus Simrock KB.[2] 27, 171. Vergl. Weimar d. Reinh. Köhler: Liebe, liebe Sonne, scheine auf die Tonne, scheine auf das Glockenhaus, guckten drei alte Jungfern heraus. Die eine die spann Seide; die andere die arbeitte; die dritte schloss den Himmel auf, liefs ein bischen Sonne raus, liefs ein bischen drinne, *dass die heilige Maria* konnte spinne. Ebendas.: Scheine liebe Sonne! drei Döckchen auf der Wonne! eins spann Seiden, eins drehte Weiden, das dritte schloss den Himmel auf, liefs ein bischen Sonne raus, liefs ein bischen drinne, *dass die liebe Maria konnte spinne.*

Die dritte schliefst den Himmel auf,
Da guckt Mutter Maria heraus [1]).

5.

S' sünneli schînt,
s' vögeli grînt,
s' hocket unterm lädeli,
s' spinnt e sîde fädeli,
s' spinnt en lange fade,
er langet bis go Bade,
von Züri bis ûf Hauestei,
von Hauestei bis wiederum hei.
z *Rom* ist es guldigs hûs,
lueget *drei* Mareie drûs.
die eint spinnt sîde,
die andere floride,
die dritt schnätzlet chrîde,
die viert spinnt haberstrau,
die feuft isch eusi liebi frau
(sie sitzt ennet a der wand,
hät e aepfel i der hand).
sie goht durh-ab zum sunnehûs
und lôt die heilig sunne ûs
und lôt de schatten îne
für ihre liebe chlîne,
und wemm-mers g'hört singe
chömmt alli engel z' springe [2]).

1) Berlin d. H. Klitzing. Vergl. Berlin mündl.: Drei Engel sitzen im Garten; einer zieht die Leine, einer spielt die Geige, einer schliefst den Himmel auf, da *kommt Mutter Maria heraus.* Ebendas.: Auf dem Hofe (im Garten) steht ne Scheune, im Hofe steht ein Hühnerhaus (Taubenhaus, Bilderhaus, Schilderhaus), da gucken drei goldne Püpplein heraus. Die eine schabt Kreide, die andere spinnt Weide, die dritte schliefst den Himmel auf, da sieht Mutter Maria mit Jesus heraus. Aehnlich vielfach in Berlin, Weifsenfels in Sachsen d. Semin. Lorbeer; Genthin d. H. Reinicke; Leipzig d. Dr. Hildebrand. Varr. da schaut der heilige Petrus heraus; da schaut Louise zum Fenster hinaus; die dritte guckt zum Himmel hinauf, da gingen sie alle die Trepp hinauf.

2) Rocholz, Alemann. Kinderlied S. 139, 273.

6.

Reite reite Rössle
z' Bade steht en Schlössle,
z' Bade steht en Wirtshaus,
Gucket vier Marien raus.
Die ein' spinnt Seide,
Die ander' spinnt Reiste,
Die dritt spinnt Haberstrau,
Die viert sait: *bhüt di Gott, mei liebe Frau!* [1])

7.

Sonne Sonne fürer!
Schatte Schatte untere!
Es leg se an a Roanle
Find i a goldenes Boanle.
Dort oben auf jene Glocka
Steand *drei* Docka:
Die erste spinnt Seiden,
Die zweite lernts Geigen,
Die dritte ziehts Lädle auf,
Lässt die heilig Sonne rauf,
Die vierte spinnt Haberstrauh,
Tröst se Gott und unser liebe Frau! [2])

8.

Rîde rîde ressle!
z' Basel steht e schlessle,
z' Rom steht e Glockehûs;
s' luege schêne jumfre drûs.
eine spinnt sîde,
d' andre spinnt wîde,
d' dridde, die *spinnts klore guld*,
d' *vierde isch mi'm bäwele hold* [3]).

1) Wurmlingen. E. Meier, Kinderr. aus Schwaben 5, 14. Gönningen, a. d. Schwäb. Alp. aufgez. von mir. Var. Zu Stuttgart steht es Schlössle, zu Stuttgart steht e Guckehaus, die dritte spinnt Haberstrau, bhuet di Gott mei liebe Frau.

2) Ebendaher. Meier 21, 66.

3) Vom Oberrhein. Stöber, Elsäss. Volksbüchlein 30, 52, daraus Firm.

9.

Rite rite rössli!
z' Bade stoht e schlössli,
z' Klingnau e *brünneli*
z' Kaiserstuel e *sünneli*,
z' Freiewîl e chäpeli,
d' maidli träget schäpeli,
d' bube träget maie.
der güggel chunt go chraije:
güggehü,
z' morge-n-am drü
chömmt dreie Mareie
die eint spinnt sîde,
die ander schnäflet chrîde,
die dritt schnidet haberstrau,
b'hüet mer gott mis chindli au! [1]).

10.

Sonne Sonne scheine!
Fahr über Rheine,
Fahr übers Glockehaus,
Gucken drei schöne Puppen heraus.
Eine, die spinnt Seide,
Die andere wickelt Weiden,
Die dritte *geht ans Brünnchen*
Findt ein goldig Kindchen,
Wer solls heben?
Die Tochter aus dem Löwen.
Wer soll die Windeln wäschen?
Die alte Schneppertäschen [2]).

II, 512. Simrock, Kinderb.[3] 48, 178 mit Varr. *drei* schöne Jungfern, wikkelt Weide.

1) Aargau. Rocholz, Alemann. Kinderlied 140, 274.

2) Wunderhorn 1808 III. Anh. S. 70. Daraus Dichtungen aus der Kinderwelt. Hamburg 1815 S. 74. Simrock, KB.[2] 46, 169. Vergl. Messen bei Darmstadt d. Lehrer Gluck: Reiter Reiter Rösschen, dort unten steht ein Schlösschen. Da sitzen drei Jungfrauen drin. Die eine die spinnt Seide, die andere wickelt Weide, die dritte *geht zum Brunne*, *hat e Kind gefunne*. Wie solls heifse? Wie die junge Geifse. Wer solls hebe?

11.

Stork Stork Steine,
Mit de lange Beine,
Mit de korze Knie,
Jungfrau Marie
Hat e Kind gefunne
In dem kleinen Brunne.
Wer solls hebe?
Der Petter mit der Gese.
Wer soll die Winnel wäsche?
Die Måd mit der Plapperdäsche [1]).

12.

Stork Stork Stane,
Fligk iber Hane,
Fligk ibers Bäckerhaus
Gucke drei Boppe raus.
D' an spinnt Seide,
Die anner wickelt Weide,
Die dritt' *giht on'n Brunne*
Hot e Kindche funne.
Wie solls haaſse?
„Hockele Hockele Gaase."
Wer solls hebe?
„Der Bäcker oder der Peter."
Wer soll die Winnele wäsche
„s' Kathche mit der Lappentäsche."
Stork! Stork! Stork! [2]).

Der Mann mit dem Löwe. Wer soll die Windeln wasche? Die Frau mit der Lappetasche. — Darmstadt. Wolf, Beiträge II, 179, 5: Zu Darmstadt steht ein schönes Haus, da schauen drei alte Jungfern heraus. Die eine spinnt Seide, die andere wickelt Weide, die dritte *steht am Brunnen hat ein Kindchen funnen.* Wie solls heiſsen? u. s. w.

1) Dietzenbach in der Wetterau. Zeitschr. f. D. Myth. I, 475. Pommerellen mündl.: Stork Stork Steine, mit de lange Beine, mit de korte Knie. *Jungfrau Marie* hat 'n Kind gefunden, war in Gold gebunden.

2) Alsbach a. d. Bergstraſse Firm. II, 34. Wolf, Beiträge II, 180, 7. — Jugenheim an der Bergstraſse von mir aufgez.: Storch Storch Steine, flieg über Rheine, flieg übers Bäckerhaus, gucke drei Puppe raus, die ein' spinnt Seide, die andere dreht Weide, die dritte *geht zum Brunne hat e*

34

13.

Storch Storch Stane
Mit de lange Bane,
Flieg hinein ins Bäckerhaus,
Da schauen drei alte Jungfern heraus.
Die eine spinnt Seide,
Die andere flicht Weide,
Die dritte hatn roten Rock
Wie des Schneiders Geisbock [1]).

14.

Stork Stork Schnibelschnabel
Mit der langen Ofengabel,
Willst du lernen Silber tragen?
Wenn die Rogge reife,
So gange wir ge pfeife.
Im Unterland is au e Haus
Gucket alte Frauen raus u. s. w. [2]).

15.

Storch Storch Schnibelschnabl
Mit der lange Heugabl
Fliegt übers Glockähaus,
Gucket drei Fräule raus.
Die oin spinnt Seidn,
Die oin spinnt Kreidn,
Die oin spinnt Blitzblå,
Hol mi då der Guckuck å.

16.

Der Reiter reit't a Rössle,
In Stuttgart steht a Schlössle,
In Stuttgart steht a Guckehaus,
Gucket drei schöne Jungfere raus.

Kindche funne. Wer solls taife? Der Pfarrer mit de Seife. Wer solls hebe? Der Peter und die Käthe. Wer soll die Windlen wäsche? Die Käthe mit der Lappetäsche.

1) Michelstadt im Odenwald. Wolf, Beitr. II, 180, 6.

2) Meier, Kinderr. aus Schwaben 29, 95.

3) Buchau in Schwaben d. Stud. Birlinger.

Die ein' spinnt Seide,
Die ander wickelt Weide,
Die dritte spinnt en rode Rock
Für den liebe Herregott[1]).

Besser lautet in einem sonst genau übereinstimmenden Liede der Schluss:

Die anner wickelt Weide,
Die dritte *spinnt e rode Rock*
For unsere liewe (Karel u. s. w.) *Bock*[2]).

17.

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9
Zu Hamburg steht ne Scheun,
Zu Hamburg steht ein Haus,
Sehn drei alte Jungfern heraus.
Die eine macht Kreide,
Die zweite näht Seide,
Die dritte *näht Hemde*;
Mir eins, dir eins, dem besoffnen Schneider keins[3]).

18.

Rite rite rössli,
ze Bade stôt e schlössli,
ze Bade stôt e güldi hûs,
es lüeged drei Mareie drûs,
die eint spinnt sîde,
die ander schnätzelt chrîde,
die dritt schnît haberstrau
bhüet mer Gott mis chindli au[4]).

1) Meier, Märchen aus Schwaben S. 294, 87. Meier, Kinderreime aus Schwaben 5, 15: Var. steht e *rotes Haus*; spinnt Weide.

2) Mittelsaar. Firm. II, 555. In Stuttgart lautet nach Wolfs Aufzeichnung Beitr. II, 179, 3 der Schluss: Die dritte *spinnt e Rock für unsere alte Lumpendock.*

3) Pommerellen mündlich; Wolf, der Beiträge II, 181, 11 dieses Lied nach meinen Collectaneen mitteilt, nennt irrtümlich Hamburg als Fundort. — Berlin d. H. Krause: 1 — 9 Wie hoch steht die Scheun? Wie hoch steht das Haus? Da schauen drei Jungfrauen zum Fenster hinaus. Die erste spinnt Heide, die zweite wickelt Seide, die dritte *näht Hemdchen*; für mich eins, für dich eins und für den falschen Juden auch eins.

4) Aus der Schweiz, Myth.² 388; daraus KB.² 48, 174. Ebenso in

19.

Ritta ritta rössle
z' Bludez ist a schlössle,
z' Kenzig ist a glockehus,
es luegen drei poppa drus,
die erst spinnt sîda
die zwoat glorifigat,
die dritt tuts töarle ûf
und lôts hâlig sünneli ûs[1]).

Fassen wir die vorstehenden Lieder näher ins Auge, so zeigt sich uns zunächst ein inniger Zusammenhang mit den oben S. 389 384 fgg. aufgeführten Sprüchen. Dort oben, wo der Eingang in das himmlische Lichtland ist, am Himmels*rain* (s. oben S. 392. 393)[2]) liegt ein goldenes Haus oder Schloss. In diesem wohnen drei schöne oder drei alte Jungfrauen, die auch als die drei Marien bezeichnet werden No. 1. 5. 9. 18. Bemerkenswert ist No. 2 die Variante: drei schöne Nonnen.

Die Verrichtungen der beiden ersten Jungfrauen sind in den meisten Fassungen gleichbleibend. Die eine *spinnt* oder näht *Seide* No. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 12. 13. 15. 16. 17. 18. 19; die andere wickelt 1. 10. 12. 16; *flicht* 3; *dreht* 3. Anm. 2. 12. Anm. 2; oder spinnt 4. Anm. 1 *Weide*; oder wie andere Varianten sagen die vom fernsten

---

Zürch, d. H. Runge und Appenzell Firm. II, 665. Var.: die ander schnatzet chrida, *die dritt spinnt haberstrau bhüet mer Gott mis buebli au.* Zürch d. J. V. Zingerle: Ritta ritta rössle, dort oba steht a schlössle, *dort oba* steht a guldes hus, da luigen drei maideli drus, die eine spinnt seide, die zweit schnitzlet kreide, die dritt röstet haberstrau; *o bhüt me Gott mei schätzli au.* — Elsass, Stöber, Volksbüchlein 30, 51.: Riedde riedde ross, ze Basel steht e schloss, ze Basel steht e herrehûs, gucke drei scheni jungfre 'rus, d' ein spinnt seide, d' ander dräid weide, d' dritt schnied hawwerstro, *'s kindel macht es au eso.*

1) Rankwil in Vorarlberg. Vonbun, Vorarlberg. Sagen 1850, S. 66. — Graubündten d. H. Hitz: Rite rite rössli, z' Bade steht e schlössli; dort lüagä dri jungfraue ûs, dy aini spinnt side, die andre schabet chride, die dritte gât ins gloggähûs und lât de helig sunnän ûs. Var.: Die dritt geht in den Keller, holet Muskateller; Muskateller, suefser Wein, morge wemmer lustig sein.

2) Aus diesem Worte ist *Rom* in No. 3. 5. durch die Form roan wahrscheinlich volksetymologisch entstanden.

Osten und Norden des deutschen Landes bis zum äufsersten Süden verbreitet sind[1]), sie spinnt 2. 8. 15, schabt 4 Anm. 1. 19 Anm. 1. schnäflet 9. schnätzelt 18. schnitzelt 18 Anm. 4. macht 17. *kreide*, Reiste 6. oder Hede 17 Anm. 3. — Die Tätigkeit der dritten wird jedoch sehr verschieden angegeben. Sie *spinnt* entweder einen *roten Rock* 13. 16, oder ein *Hemd* 17, oder sie *spinnt Haferstroh* 5. 6. 18, oder sie *spinnt das klare Gold* 8. Sie *schliefst den Himmel auf*, da guckt *die heilige Sonne heraus* 1. 2. 3. Sie tuts *Türlein* auf 19, schliefst das *Lädle* auf 7, und *lässt die heilige Sonne* oder *etwas Sonne heraus*. Endlich sagen No. 10. 12, dass die dritte *an den Brunnen geht und ein Kind findet*. Die Bedeutung dieses Zuges wird durch die damit verbundene Fortsetzung klar. Das Kind ist eine in menschlichen Körper eintretende Seele, der Brunnen ist Holdas Kinderbrunnen. Deshalb wird gefragt: „Wer soll das Kind (aus der Taufe) *heben?*“ Die Antwort lautet: „Der *Pate* und die *Göthe*“ (Gode d. i. Patin, was in „der Peter und die Käthe“ „die Tochter aus dem Löwen“ u. s. w. entstellt ist). „*Wer* soll die *Windeln* waschen?“ In No. 11 tritt Holda (Maria) als Finderin des Kindes ein, in einem anderen Spruche ihr heiliges Tier die Katze.

a.

Hop hop heserlmåñ
unsa kåz håd schtiferln åñ
rennt dåmid af Holla*brunn*
fiñdt a kiñdl in da sunn.
„wiä sulls hoafsn?“
Kizl oda Goafs'l.
„wear soll's heb'n?“
d' Sofferl mid da reb'n.
„wear soll d' wiñdl wåsch'n?“
d' Waberl mid da blaudadåschn[2]).

1) Wolf hat somit entschieden Unrecht, wenn er diese Lesart Beiträge II, 183 blofs für schweizerisch hält und sie darum als Verderbnis verwerfen will.
2) Oesterreich. Volkslieder von Ziska und Schottky. Pesth 1819 S. 12,

β.

Hist host Edelmann,
Die Katz legt die Stiefel an,
Springt in den Brunnen.
Hat ein Kindlein funnen.
Wie solls heifsen?
Endle Bendle Geifsen.
Wer soll die Windeln waschen?
Drei alte Plaudertaschen [1]).

γ.

Hopp hopp Edelmann!
D' Katz hat Stiefel an,
Reitet übern Bronna,
Hat a Kindle gfunna;
Wie solls heifse?
Böckle oder Gaisle.
Wer soll d' Windle wäsche?
D' Amme mit der schmotzige Täsche [2]).

δ.

Eins zwei drei
Meiner Mueter Gschwei,
Hät es Chindli gfunde,
Häts in *Plunder bunde.*
Wie muefs es heifsen?
Gitzi oder Gaifsen.
Wer muefs de Windle wäschen?
S' Buebli mit der Lumpetäschen [3]).

2; daraus teilweise KHM. III.[3] 268. Bei Pressburg lautet das Lied: Hopp hopp Hoselmann, d' Katz hat die Stiefeln an, reit damit nach Hollabrunn; Hollabrunn is Kiritå. — Hollabrunn ist ein Marktflecken in Unteröstreich.

1) Simrock, KB.[2] 47, 170. Oberrhein. Stöber, Elsäss. Volksbüchl. 26, 48: Hist hood Edelmann, d' Katz leit d' Stiefel an, springt in den Brunne, hat e Kind gefunde. Wie solls heifse? d' Mäcker mit der Gaise. Wer soll d' Windle wäsche? du du alte Lumbedäsche.

2) Meier, Kinderr. aus Schwaben 4, 11.

3) Aargau. Rocholz, Alemann. Kinderlied I, 129, 263. Elsass; Stöber, Volksbüchlein 26, 42: Eins zwei drei. Mienre Mueder G'schwei, het emol e Kindel gfunde; wie solls heifse? Zucker uff de Gaise. Wer solls hewwe?

ε.

De Mâd geht uf de Brunne,
Hat e Kindche funne.
Wie solls heiſse?
Zickel oder Geiſse.
Wer soll de Winnle wäsche?
Unser alti Schlapperdäsche [1]).

ζ.

Hopp hopp Habermann,
Zieh dem Bäcker die Stiefel an.
Reit't er nach dem Brunnen,
Findt er'n kleinen Jungen.
Wie soll er heiſsen?
Eduard von Preuſsen.
Wer soll die Windeln waschen?
(Clara) mit der Rumpeltaschen [2]).

η.

Eins zwei drei,
Hicke hacke hei,
Hicke hacke Hornsporn;
Zwanzig Kinder sind verlorn.
Wie solln sie heiſsen?
Karl oder Weiſsen.
Wer soll die Windeln waschen?
Geh du alte Plappertasche [3]).

ϑ.

Fliädermûs wo is dîn hûs?
bâwen up dat râthûs.

Der Schnieder unn der Wewwer. Wer soll d' Windle wäschn? Unsri aldi Runkelbunkelkunkeldäsche.

1) Mittelsaar. Firm. II, 556.

2) Berlin mündl.; Sanssouci d. H. Schulz: Hopp, hopp, hopp, hopp Habermann, zieh dem Bauer die Hosen an, dass der Bauer reiten kann; reit't er übern Brunnen, find't er'n kleinen Jungen. Wie soll das Kindlein heiſsen? Es ist der Prinz von Preuſsen.

3) Pommerellen mündl.

wat mâkst du dâr?
ik kämme mîn hâr,
wel morgen met kindken nä kerke gân.
wu sall dat kindken heiten?
Anne Marie Margreiten.
well sall dat kindken wâren?
de appel (lies: âpen) un de baren.
well sall dat kindken weigen?
de müggen und de fleigen.
well sall dat kindken begrâwen!
de köster on de râwen [1]).

t.

Hirz hirz horn,
de kö de lêgen em korn.
wu es dâ der hirte?
döscher zweie birke.
wat mächt he dou?
junge, junge höndcher (Hunde).
wie sünn die da heifse?
knöppel of der geifsel.
wer sall se dâ hewe,
de knewel darnewe.
wer sall se da trou? (tragen)
der wou (wagen).
wer soll se dâ schleppe?
der äte (Grofsvater) [2]).

Es entsteht nun die Frage, ob in No. 10. 12. die Stelle „geht zum Brunnen" u. s. w. ursprünglich oder erst aus dem so eben aufgeführten selbständigen Liede, vor welchem oben S. 529 No. 11 die ursprünglichere Fassung sein mag, herübergenommen ist. Wir dürften das erstere, d. h. die Verbindung der drei alten Jungfrauen mit dem Kinderbrunnen unbedingt bejahen, wenn in No. 12. 13. 15 die Erwähnung des kinderbringenden Storches,

1) Münstersche Geschichten und Sagen 228, 2.
2) Salchendorf bei Siegen d. Lehrer Siebel.

der die Seelen aus Holdas Born holt, unzweifelhaft echt wäre. Aber auch hier macht die Wiederholung der Formel „flieg übers Bäckerhaus, gucken drei Jungfrauen heraus" den Gedanken rege, dass zwei verschiedene Lieder nämlich „zu — steht ein goldig *Haus*, da gucken drei Puppen heraus" und Storch Storch Steine, flieg übers *Bäckerhaus*, hol mir'n warmen Weak heraus"[1]) ungehörig mit einander vermischt sind, wie bereits J. W. Wolf annahm. Gleichwol machen No. 14. 15 diese Annahme zweifelhaft und No. 9 scheint wiederum unabhängig den Brunnen zu bestätigen. Man sieht die Acten sind noch nicht spruchreif, die Varianten liegen noch nicht in genügender Anzahl vor, um aus ihnen über den ursprünglichen Text ein sicheres Urteil zu fällen.

Die fraglichen Stellen enthalten — falls sie sich bewähren sollten — den Sinn: Drei Jungfrauen wohnen dort oben, wo das himmlische Lichtreich sich öffnet und der Kinderborn liegt, s. oben S. 255. 379, wo der Storch seine Heimat hat. Die eine von ihnen schreitet zum Brunnen und holt eine Kinderseele hervor, die zum Eintritt in menschliches Dasein bestimmt ist. Da nun die Tätigkeit der dritten Jungfrau als Türschliefserin des Himmels unbedenklich echt ist, so möchte ich auch die Variante „die dritte geht zum Brunnen u. s. w." für alt halten.

Die drei Jungfrauen stünden demnach in einer engen Beziehung zu dem neugebornen Kinde. Dieselbe Beziehung auf das neu ins Leben tretende Kind zeigen die Formeln „die viert' isch mîm bäwele hold No. 8." „tröst se Gott und unser liebe Frau No. 7." „bhuet mer Gott mîs chindli au No. 9. 18."

Für das Glück oder das Leben des Kindes wird beim Nahen, bei der Wirksamkeit der Jungfrauen gefürchtet, offenbar haben sie das Schicksal desselben zu bestimmen.

---

1) S. u. a. Simrock KB.² 146, 586. 147, 588. Meier, Kinderr. aus Schwaben 29, 93 und mehrfach. Doch könnte möglicherweise auch umgekehrt dieser Reim aus der Formel hervorgegangen sein, welche den Anfang von No. 15 bildet.

Schon Grimm erkannte in ihnen *die drei Schicksalsjungfrauen* der germanischen Mythologie.

Diese Deutung bestätigt sich zunächst durch die Betrachtung der weiteren Züge unseres Liedes. Die zweite Jungfrau spinnt (dreht oder flicht) *Weide*. Dieses Wort ist offenbar eine volksetymologische schriftdeutsche Umdeutung von schweiz. wîd, gemeinobd. wîde, mhd. wide, ahd. widî, nd. wêde von goth. viþan fesseln, wozu altn. vidja Fessel, vadr Strick gehören [1]). Wide bezeichnet ein aus Baumgerten geflochtenes oder gedrehtes Seil, das zum Henken diente [2]). Unser einfaches Altertum drehte statt des hänfenen Strickes Zweige von frischem, zähem Eichen- oder *Weiden*holz [3]). Mithin haben die Worte „*die dritte dreht Weiden*“ den Sinn „sie windet Fesseln“ oder „das Todesseil.“ Bekannt ist, dass die poetische Sprache des MA., höchst wahrscheinlich auf Grund althergebrachter Formeln, dem Tode *Bande*, *Seil* und *Stricke* beilegte [4]). — Der Ausdruck „*die dritte spinnt Kreide*“ ist dunkel. Ich vermute, dass er ursprünglich lautete „*die dritte ruft Kreiden.*“ Das veraltete Kreide mhd. krîde [5]) heifst Feldgeschrei, Kriegsruf, Loosung, Parole. Diese Formel wäre, falls unsere Ansicht richtig ist, an die Stelle eines gleichbedeutenden älteren in der ursprünglichen unzweifelhaft alliterierenden Fassung des Liedes getreten.

Nicht minder schwierig ist die Erklärung des „Haferstrohspinnens“ in No. 6. 7. 9. 18.

---

1) Grimm, Gram. II, 26.

2) RA. 683. 684. Doch kommt wide auch in der abgeleiteten Bedeutung Gespinnst vor. Vergl. u. a. Renner 4847: Ein gitik mensch tuot als diu spinne diu nâch iemerlîchem gewinne ir gewide spinnet ûz irm lîbe.

3) Da besonders Weidengerten zu diesen Stricken verwandt wurden, dürfte doch vielleicht an wide (salix) zu denken sein, so dass zu übersetzen wäre „saligna vimina flectit.“

4) Myth.[2] 805. Panzer, Beitrag I, 358.

5) Ein aus ital. grîda, prov. crit Geschrei entlehntes Wort, über dessen Fortleben s. Schmeller, Bair. WB. II, 387. Schmid, Schwäb. idiot. s. v. kreyden. Ich sehe, dass auch Rocholz, Alemann. Kinderl. I, 148 dasselbe Wort zur Erklärung heranzieht, aber mehrere nicht dahingehörige damit vermischt.

Indessen bieten sich mir folgende Anhaltspunkte. Im Volksliede „von îdel unmogeliken dingen," das sehr viele mythische Bestandteile enthält (s. oben S. 322. 405, Anm. 2) heifst es:

Ik wêt mi êne schône magd,
de mînem harten wol behagt;
ik næme se gêrn to wîwe,
konde se mî *von haferstroh*
spinnen de klêne (zierliche) *sîde* [1]).

Wie in demselben Liede u. a. die Bedingung gestellt wird: „so schast do mî de glasenborg mit ênem pêrd uprîden," welche Forderung einer, sehr vielen Märchen gemeinsamen, Legende entnommen ist, so findet auch das Spinnen des Haferstrohs im Märchen seine Verwirklichung. Eine Müllerstochter soll drei Kammern voll Stroh zu Gold spinnen und wenn sie das kann dem König heiraten. Der Zwerg Rumpelstilzchen hilft ihr und sie gewinnt den König [2]). Dieselbe Geschichte wird von frû Frêen mit dem grôten dûme d. i. der Göttin Frikka erzählt. Diese spinnt für ein Mädchen Roggenstroh zu Gold [3]). Das Mädchen wird dadurch die Gemahlin des Königs. Endlich knüpft sich dieselbe Erzählung an *drei alte Jungfrauen*, die *drei Schicksalsgöttinnen*, wie wir weiterhin zu erweisen versuchen werden, welche als Gegen-

1) Wunderhorn II, 407. Vergl. Erk, Liederhort 385, 152: So sollst du mir von Haferstroh wol spinnen die feinste Seide. Vergl. ebendas. 336, 153. Simrock, Volksl. 567, 366. Ich weifs ein braunes Mägdelein, das nähm ich gern zum Weibe, doch sollt' es mir von Haferstroh erst spinnen klare Seide. Das Lied findet sich auch bei Slaven vielfach wieder, dass es aber hier nur entlehnt ist, geht aus den starken Abschwächungen der slav. Varr. hervor. Am treusten blieb eine slavonische Bearbeitung bei Čelakowský Słowanské národny pjsnė. W. Praze 1822—27 I, 68, wo die Geliebte aus Maienregen Seide und aus der Haferähre Zwirn spinnen soll. Weit abweichender ist z. B. das lausitzische Lied bei Haupt und Schmaler I, 178 CLI, 17: Da dyrbis ty wot wosancy rjanu ćenku żidu pżazć „musst du mir von Pferdehaaren Seide spinnen weich und fein."

2) KHM. No. 55.

3) Pröhle, Unterharz. Sagen S. 210. 211 in zwei Varianten. Die erste vermischt frû Frêen mit dem Zwerg Pumpernelle. Eine gleichartige Vermischung geschah bei Müllenhoff S. 409 VIII. „fru Rumpentrumpen."

gabe für ihre Leistung sich ausbedingen zur Hochzeit eingeladen zu werden[1]). Es scheint nach diesen Zeugnissen das Haferspinnen in einer, noch nicht klar zu durchschauenden Beziehung zur Hochzeit und dem Eheleben zu stehen. Die drei Schicksalsjungfrauen, die Göttin Fria (Frikka) oder ein Zwerg spinnen das Schicksal der Ehe, Gold aus Stroh[2]).

Fassen wir nunmehr die Angaben unserer Lieder noch einmal zusammen. Am Himmelstor *beim Kinderbrunnen* der Holda wohnen drei Jungfrauen, deren eine Seidenfäden, die andere Todesbande spinnt, die dritte ein Gewebe (Hemd, roten Rock u. s. w.) webt, oder aus Haferstroh Fäden zieht, die das Schicksal der Ehe zu bestimmen scheinen. Nach anderen Fassungen öffnet die eine der Jungfrauen den Zugang zum himmlischen Lichtreich und — wenn wir einzelnen Varianten Glauben schenken dürfen — holt sie aus Holdas Brunnen eine Kinderseele, um sie in menschlichen Körper eintreten zu lassen. Auf das Schicksal dieses Kindes wirken die vorhin genannten Tätigkeiten ein.

Ob in unserm Liede die Wendungen „Maria! Kathareine No. 1; Anne Maricke bleibt drinnen No. 2; daraus Maria spinne ein Röcklein für ihr Kindelein No. 3; da guckt Mutter Maria heraus No. 4 noch auf das Dasein einer vierten, von den drei Jungfrauen verschiedenen Göttin im ursprüglichen Texte schliefsen lassen, wage ich noch nicht zu unterscheiden. Dafür sprechen könnte das Hervorheben einer vierten „die feuft[3]) isch eusi liebi frau“ No. 5; „die viert’ sait: bhuet di gott, mei liebe frau“ No. 6; „die vierte spinnt Haberstrauh“ No. 7; „die vierde

1) KHM. No. 14.

2) Keinen Zusammenhang hiemit hat es, dass auf Grund verschiedener Anschauungen das Haferstroh in unsern Volksliedern als aphrodisisches Symbol vorkommt. z. B. Simrock, Volksl. 310, 194. Meier, Kinderreime aus Schwaben 64, 244. Simrock, KB.² 158, 622. Vergl. Firm. I, 55, wo reifes Gerstenstroh als Bild der mannbaren Jungfrau verwandt ist.

3) Lies: „die viert,“ denn „die andere floride“ ist müfsiges Einschiebsel.

isch mîm bäwele hold“ No. 8. An letzterer Stelle tritt bei Simrock KB.[2] 48, 170 die vierte auf, obgleich vorher nur von drei schönen Jungfern die Rede ist. Doch weiſs ich nicht, wie weit auf die Echtheit dieses Textes Verlass ist. Diese vierte ist, im Fall weiteres Material sie als echt bestätigt, die Göttin Holda, in deren Gesellschaft die drei Schicksalsjungfrauen erscheinen.

Um die Richtigkeit unserer Deutung zu erproben, um genauere Einsicht in einzelne Angaben unseres Liedes zu erlangen und schlieſslich eine Kritik des Textes versuchen zu können, wird es nötig sein, die nordischen wie die deutschen Mythen von den Schicksalsjungfrauen im Zusammenhang zu betrachten, und mit unserm Hymnus zu vergleichen.

§. 6. Die Nordischen Schicksalsjungfrauen.

A. Die Nôrnen als Wasserfrauen (Âpas).

Unter der Weltesche Yggdrasill quilit ein *Brunnen*, Urðarbrunnr. Völuspâ 19:

Ask veit ek standa
heitir Yggdrasill
hâr baðmr ausinn
hvîta auri:
þaðan koma döggvar
þærs î dala falla
stendr æ yfir groenn
Urðar brunni [1]).

Aus einen Saal neben diesem Brunnen kommen drei

1) „Eine Esche weiſs ich stehn, heiſst Yggdrasill, ein Hochbaum benetzt mit weiſsem Nebel. Von da kommen die Taue, die in die Täler fallen; immergrün steht er (der Baum) über Urðs Brunnen.“ Die Recension der Völuspâ, welche der Verfasser von Gylfaginnîng benutzte, trägt in unserem Verse die Spuren einer neueren nach Art der Skâldenpoesie umgearbeiteten Recension: Ask veit ek ausinn, heitir Yggdrasils, hâr baðmr heilagr hvîta auri; þaðan koma döggvar, er î dali falla, stendr hann æ yfir grunn Urðar brunni Gylfag. XVI. — Die Trennung von ask und Yggdrasils (der Genitiv hat in der Volkspoesie nur bei der Nebeneinanderstellung des Namens und des Appellativs z. B. Fenris ûlfr, Yggdrasils askr Geltung) von ausinn und hvîta auri ist der Kunstpoesie gemäſs.

Jungfrauen, die das Schicksal der Menschen bestimmen. Völuspâ 20:

þaðan koma meyjar
margs vitandi
þrjâr or þeim sal [1]),
er und þolli stendr [2]):
þær lög lögðu,
þær lîf kuru,
alda börnum
orlög seggja [3]).

Der Verfasser von Gylfaginnîng umschreibt diese Stelle der Völuspâ so: „Viele schöne Stätten sind *im Himmel* und waltet über ihnen allen göttlicher Schutz. Da steht ein *schöner Saal unter der Esche bei dem Brunnen* und aus dem Saal kommen drei Mädchen, die so heifsen: Urðr, Verðandi, Skuld; diese Mädchen schaffen den Menschen das Lebensalter; dieselben nennen wir Nôrnen“ [4]). Auch wird erzählt, dass die Nôrnen, welche am Urðarbrunnen wohnen, täglich Wasser aus dem Brunnen nehmen und dazu den Dünger, der um den Brunnen liegt, und sprengen es über die Esche, damit ihre Zweige nicht verdorren oder verfaulen. Das Wasser ist so heilig, das Alles was in den Brunnen kommt, so weifs wird wie die Haut, die inwendig in der Eierschale liegt. Den Tau, der von der Esche auf die Erde fällt, nennt man Honigfall (hunângfall);

---

1) So liest Cod. Arnamagn., Cod. Reg. dagegen sæ d. i. See. Erstere Lesart wird auch durch Gylfag. 15 bezeugt. Dagegen passt sær See keineswegs zum Prädicat stendr im folgenden Halbvers; es ist, wie man deutlich sieht dadurch in den Text gekommen, dass man þaðan (von dorther, von dem Baume Yggdrasill und seiner Umgebung her) einseitig auf den zuletztgenannten Urðarbrunnr bezog. Mithin hat Petersen, Nordisk Mythologi S. 135 Unrecht, wenn er See für die richtige Lesart erklärt.

2) Hier sind durch spätere Hand die Verse eingeschoben: „Urð hêtu eina, aðra Verðandi — skâru a skîði — Skuld ena þriðju.“ Die Einschiebung geht schon daraus hervor, dass durch sie der fornyrðalag gestört wird. Wir kommen auf das Einschiebsel wieder zurück.

3) Von da kommen Mädchen vielwissende, drei aus dem Saal, der unter dem Baume steht. Sie legten das Weltgesetz, koren das Leben, bestimmen den Zeitenkindern das Schicksal.

4) Gylfag. 15.

davon ernähren sich die Bienen [1]). Auch nähren sich zwei Vögel in Urðs Brunnen, die heifsen Schwäne und von ihnen kommt das Vogelgeschlecht dieses Namens [2]).

Fassen wir nunmehr die hier zusammengestellten Mythen näher ins Auge, so ergiebt sich, dass die Nôrnen zunächst himmlische Naturgottheiten, Wasserfrauen, Âpas sind.

Die Esche Yggdrasill ist längst als ein Bild des Lufthimmels erklärt, der über unsern Häuptern sich ausspannt [3]). Dieser Baum, sagt Gylfaginnîng, ist aller Bäume gröfster. Seine Zweige überbreiten die ganze Welt und ragen über den Himmel [4]) empor. Drei Wurzeln halten ihn aufrecht. Die eine reicht zu den Âsen, darunter liegt der heilige Urðarbrunnen, die zweite Wurzel reicht zu den Hrîmthursen, darunter liegt der Brunnen des weisen Mîmir oder Mîmi, nach welchem der Baum auch Mîmameiðr heifst, und die dritte Wurzel erhebt sich über Niflheimr. Unter dieser Wurzel dehnt sich der Brunnen Hvergelmir aus, in welchem eine Unzahl scheufslicher Würme liegen, zumal der Drache Nîdhöggr, die unablässig die Esche benagen.

Der Urðarbrunnen ist ein himmlischer. Gylfag. 15 sagt ausdrücklich: „Die dritte Wurzel der Esche erhebt sich im Himmel (þriðja rôt asksins stendr â himni), dahin reiten die übrigen Âsen zu ihrer neben dem Urðarborn an

1) Die Bedeutung dieses Zuges in der germanischen Mythologie werden wir gleich erweisen. Hier ist nur auf einen ähnlichen Glauben im klassischen Altertum aufmerksam zu machen. Man meinte alles Ernstes der Honig falle durch die Luft als ein Tau vom Himmel auf die Erde, wo besonders von Eichen, Linden und Rohrblüten die Bienen ihn fix und fertig einschlürften und dann mit dem Munde wieder ausspieen, während die Blumen ihnen nur das Wachs lieferten. Im goldenen Zeitalter bedurfte es der Bienen nicht einmal, denn so reichlich waren die Eichen mit Honig betaut, dass er heruntertroff. Vergl. Ovid, Metam I, 112:

Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant,
Flavaque de viridi stillabant ilice mella.

Vergl. Voss zu Virgils Georg. IV, 1.

2) Gylfag. 17.

3) Gräter, Nord. Blumen S. 55. Idunna und Hermode 1816 No. 22.

4) Limar hans dreifast yfir heim allan ok standa yfir himni.

der Esche Yggdrasill gelegenen Gerichtstatt über die Brücke Bifröst d. h. den *Regenbogen* hinauf, Thôrr aber watet um ebendahin zu gelangen *durch die Gewittergüsse* (heilög vötn Körmt, Örmt und beide Kerlög)[1]). Das Wasser dieses Urðarbrunnens kann mithin wieder nichts anderes als das himmlische Gewässer sein. Die auf demselben schwimmenden Schwäne erinnerten schon frühere Forscher an die schwangestalteten Valkyren, in denen Wolkenfrauen, Âpas zu erkennen sind. Wenn es heifst, dass das Wasser des Urðarbrunnens so heilig ist, dass es alles verjüngt und verklärt, so ist das deutlich dieselbe Eigenschaft, welche dem Jungbrunnen der Iðunn zusteht (s. oben S. 196. 273). Der letztere wird mithin dem Urðarbrunnen identisch sein. Diesen Schluss bestätigt die Edda selbst. Hrafnagaldr Ôðins erzählt nämlich, dass Urðr, die älteste Nôrne, von welcher der Urðarbrunnr den Namen trägt, den Trank Ôðrærir bewachen sollte, auf der Esche Yggdrasill Wipfel sitzend. Aber sie sank von der Esche herab[2]) in die Unterwelt zu Hel, der Totengöttin, deren Reich unter der dritten Wurzel liegt. Da haften nimmer der Erdengrund und Himmelsstrahlen, unaufhörlich ergiefsen sich die Ströme der Luft[3]); denn Baldr der Gott der Unschuld ist dem Tode nahe, der Weltuntergang steht bevor. Für Urðr wird nun im Verfolg des Liedes Iðunn die prüfende Jungfrau (dîs forvitin)[4]), der Tränke Ausgeberin (veiga selja) eingeführt. Sie ist die in die Unterwelt hinabgesunkene Urðr; Heimdallr, der weiseste der Âsen ist an sie abgesandt, sie nach dem durch so drohende Vorzeichen auge-

1) Gylfag. 15. Vergl. Uhland, Mythus von Thôrr S. 23. Oben S. 147. 182. Zeitschr. f. D. Myth. II, 298.

2) Dvelr î dölum dîs forvitin Yggdrasils frâ aski hnigin.

3) Stendr æva strind nê röðull, lopti með lævi linnir ei *straumi*. Hrafnag. Ôðins 5.

4) Forvitinn bedeutet eigentlich neugierig, aber auch forschend. Vergl. das davon abgeleitete fortvitnast nachforschen, nachgrübeln. Dass forvitin für forvitra vorauswissend, vorschauend stehe, wie Simrock zu glauben scheint, weifs ich durch keine Parallelstelle zu belegen.

deuteten Geschick zu befragen, indess Ôðinn auf seinem Hochsitz Hlîðskiâlf, von dem aus er alles sieht und hört, nach Entfernung jedes Zeugen ängstlich herablauscht:

Fragte der Weise (Heimdallr)
Die Wärterin des Tranks,
Ob der Âsensöhne,
Und ihres Gesindes,
Des Himmels, der Hölle,
Des Heims der Erde
Urzeit, Alter,
Endziel sie wisse [1]).

Die Nôrne, die aller Wesen Schicksal von der Geburt bis zum Tode voraus weiſs und vorher verkündet, schweigt aber, durch dies Schweigen der ganzen Welt das entsetzlichste Unheil vorhersagend, Zähren entrollen ihren Augen.

Der Brunnen Mîmirs, welcher unter der zweiten Wurzel der Esche Yggdrasill liegt, ist wiederum nichts anderes, als ein Bild des himmlischen Wolkengewässers. Ôðinn, heiſst es, hat darin sein Auge als Pfand verborgen, aber jeden Morgen trinkt Mîmir Met aus Alvaters (Ôðins) Pfand. Schon längst hat man in diesem Auge das Weltauge, die Sonne erkannt [2]). Ôðinn selbst, der ursprüngliche Sturm-

1) Hrafnagaldr Ôðins 11. Frâ enn vitri veiga selju banda burða ok brauta sinna (d. h. der Einheriar, die in der Götterdämmerung sowie die ganze Welt untergehen sollen) hlŷrnis, heljar, heims ef vissi ârtîð, æfi, aldrtila.

2) S. Petersen, Nordisk Mythologi S. 176. Keyser, Nordmændenes religionsforfatning i hedendommen S. 26. J. Grimm, Myth.[2] 665. W. Müller, Altd. Religion S. 184. Ueber die Auffassung der Sonne als Auge vergl. oben S. 142. 378 und W. Grimm, Die Sage von Polyphem. Berlin 1857 S. 27. — Hrafnagaldr Ôðins 5 setzt die oben S. 544 angeführte Beschreibung der dem Weltuntergang vorausgehenden Zeichen fort: „Mœrum dylsk î Mimis brunni vîsa (vîssa oder vissa) vera. Es verbirgt sich im mären Mimirbrunnen der Menschen Herscherin (oder der Menschen Sicherheit), was N. M. Petersen bereits a. a. O. richtig dahin deutet „die Sonne verbirgt sich für immer in Mimirs Brunnen.“ Dass diese Auffassung des Ôðinsauges die richtige sei, geht auch noch aus folgender Erwägung hervor. Wir wissen, dass das himmlische Gewässer im irdischen Brunnen häufig localisiert wurde. Eine solche Localisierung kann es nur sein, wenn der Schweizer Volksglaube sagt, man solle nicht in das rinnende Wasser sehen,

gott erscheint hier als Himmelsgott im Allgemeinen, wie in der Mythe von Hliðskiâlf und der langobardischen von Wôdan, der durch ein Fenster zur Erde sieht. Der Brunnen, in welchem die Sonne verborgen ruht, lässt keine andere Deutung als auf das Wolkengewässer oder das Meer zu. Dass aber das erstere gemeint sei, erhellt aus dem nordischen Dichtergebrauch der Wörter hreggmimir und mîmir für Himmel, sowie aus dem klaren Zusammenhang der obigen Mythe.

Vergegenwärtigen wir uns, dass nach unseren früheren Untersuchungen Hrîmthursenland, wo der Mîmirbrunnen liegen soll, in der Wolkenregion zu suchen ist; dass die Riesen als böse Himmelsdämonen die Himmelsgewässer gefangen nehmend das Sonnenlicht bald mit finsterer Wolke verdunkeln, bald mit den Schatten der Nacht verdecken, oder (als Hrîmthursen) mit winterlicher Dunkelheit trüben [1]), s. oben S. 168—213, so ergiebt es sich,

weil man da in Gottes Auge schaue. Tobler, Appenzell 369b. Myth.[2] 133. Im Mölltal in Kärnten sagt man nach einer Mitteilung von Mathias Lexer den Kindern, sie dürften nicht mit dem Stein in den Brunnen werfen, denn darin sei Gottes Auge. Schlägt schon hier Uebereinstimmung der deutschen und nordischen Ueberlieferung durch, so bricht eine solche noch in andern Zügen hervor. Aus der obigen Mimirmythe entspross die sinnbildliche Darstellung Ôðins als einäugig, wofür Myth.[2] 133 zahlreiche Beläge gesammelt sind. Die Einäugigkeit scheint nun auch von Wôdan durch den Eingang und die Einkleidung einer ganzen Reihe siebenbirgischer Märchen bezeugt zu werden, deren Kern übrigens selbständig und unabhängig von diesen Wôdansmythen ist. S. Schuster, Wodan, ein Beitrag zur Deutschen Mythologie 1856 S. 16 fgg. Aus der Uebereinstimmung der deutschen und nordischen Sage folgt aber, dass Ôðins-Wôdans Einäugigkeit über die Zeit der Trennung der Nord- und Südgermanen zurückreicht und daher natursymbolische Deutung in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. W. Grimm a. a. O. legt dar, dass die Mythe von Hliðskiâlf und dem durch ein Himmelsfenster schauenden Wôdan nur ein anderer Ausdruck für die Auffassung der Sonne als Auge des Höchsten, des Himmelsgottes ist.

1) Gervasius von Tilbury erzählt I, 5 (ed. Liebrecht S. 1) wahrscheinlich nach Comestors († 1178) Historia evangelica cap. 7: Sunt qui dicant stellam magorum suo completo ministerio in puteum cecidisse Bethlehemiticum et illic eam intro videri autumant. Ausführlicher berichtet davon bereits Gregor von Tours, Mirac. I, 1 (s. Liebrecht Gervasius S. 53). Geht diese Fabel weit über Gregors Zeit hinauf oder hat sie sich damals unter germanischem Einfluss gebildet? Wäre das letztere der Fall, so könnte die Sage bedeuten, dass man in der heiligen Weihnacht, wo auch die Mädchen ihren Geliebten im Brunnen, dem Abbild des himmlischen Gewässers, schauen s. oben S. 522, die wiederkehrende Sonne in neuem Glanze leuchten sieht.

dass die ursprüngliche Naturbedeutung unseres Mythus der Raub des himmlischen Weltauges durch einen ebenfalls himmlischen Dämon ist. Dieser Gedanke erscheint in verschiedenen Formen und wird mehrfach auch so ausgedrückt, dass Riesen und Zwerge das Sonnenauge auf ihrem Körper, an ihrer Stirne tragen; ein lichter Gott reifst es ihnen aus, die gefangene Sonne befreiend [1]).

Offenbar hat erst eine spätere Zeit in den Mythus vom Raube des Ôðinsauges ethische Motive hineingetragen, welche bereits Keyser scharfsinnig blofsgelegt hat [2]).

Sind diese unsere Auseinandersetzungen richtig, so ist Mîmirs Brunnen im Grunde mit dem Urðarbrunnr eins und nur insofern von ihm verschieden, als er das vom Dämon bewachte Wolkengewässer bedeutet. Eine Angabe der Snorraedda befestigt unsere Erklärung. In Hoddmîmirs Holz (Hoddmîmis hollt) sollen, nur von Tau lebend, die beiden Menschen geborgen werden, welche nach der Götterdämmerung die neue Erde zu bevölkern bestimmt sind. Hoddmîmir d. h. Hort-Mîmir ist kein anderer als unser Mîmir, der den Schatz des Sonnengoldes s. oben S. 149 fgg. bewacht; sein Holz ist die Esche Yggdrasill. Von hier nehmen aus Urðs = Iðuns = Holdas Brunnen oder dem Baume selbst, wie wir nachweisen werden, die Men-

1) S. W. Grimm, Die Sage von Polyphem l. c. Der die Winterburg bauende Jötunn s. oben S. 184 fordert vom heiligen Lorenz oder Esborn Snare *eins* seiner *Augen* s. Menzel, Odin S. 21, ursprünglich vom höchsten Gotte. In der ältesten Mythengestalt raubte er das *Auge* wirklich. Das Weltauge, die Sonne ist also Winters in Jötungewalt. Daher wird auch in deutschen Frühlingsliedern gesungen: „Stecht dem Winter die *Augen* aus.“

2) Nordmændenes religionsforfatning l. c. „Die Riesen sind älter als die Âsen und schauen deshalb tiefer in der Vergangenheit Dunkel. Sie haben der Âsen und der Welt Entstehung gesehen und schauen in deren Zukunft. Um beides müssen die Âsen bei ihnen Kunde erfragen. Der Himmelsgott Ôðinn selbst sucht Kunde der Vergangenheit bei dem Riesen Mimir (d. h. dem kundigen) und dies geschieht in den Stunden der Nacht, wenn die Sonne, des Himmels Auge, vom Erdenrund in die Welt der Riesen hinabgesunken ist. Da erspäht Ôðinn der Tiefe Heimlichkeiten und sein Auge ist zum Pfand gesetzt für den Trank den er aus dem Brunnen der Kundschaft erhält. Aber in der Morgenröte Glanz steigt die Sonne wieder hervor aus der Welt der Jötune, da trinkt der Weisheit Wächter aus goldenem Horn den klaren Met, der aus Ôðins Pfande strömt. Himmel und Unterwelt teilen sich gegenseitig ihre Weisheit mit.“

schen ihren Ursprung, von hier soll auch die Schöpfung des neuen Geschlechts ausgehen [1]). Auch der dritte Brunnen unter der Esche Yggdrasill, Hvergelmir ist ursprünglich mit den beiden andern, dem Urðarbrunnr und Mîmirbrunnr identisch und nur eine weitere Differenzierung. In dem grofsen Abgrunde, der am Anfang der Zeiten war, erzählt Gylfaginnîng 4, in Ginnûngagap bildete sich am nördlichen Ende die Nebelwelt Niflheimr, in deren Mitte ein Brunnen Hvergelmir d. i. der rauschende Kessel entstand. Aus ihm ergossen sich zwölf Ströme, Elivâgar d. h. die fremden Wogen genannt, aus welchen der Urstoff alles Seins entspross. Ueber Niflheimr erhebt sich nun die dritte Wurzel des Baumes Yggdrasill und an ihr nagt beständig der Drache Nîðhöggr von unten auf [2]). Diesen Drachen Nîðhöggr lernten wir aber bereits oben S. 322 als den Giftwurm kennen, der in Niflheims Wasserhölle (Nâströnd) die Leichname der Meineidigen und hinterlistigen Mörder aussaugt. Wir sehen hier also wiederum einen Brunnen vor uns, aus dem das Leben seinen Anfang nimmt, und wohin die Toten zurückkehren. Wir haben nun schon oben S. 167. 190. 207. 325. 439 gezeigt, dass die Wasserhölle ursprünglich ein coelestischer Aufenthalt war. Falls meine und Zachers Deutung [4]) des Orentil-Örvandill als Lichtwesen, als Feuerfunke richtig ist, so ergiebt die Mythe, dass Thôrr den Örvandill über die Eisströme der Elivâgar trägt, auch für diese die Bedeutung des im Winter von den Hrîmthursen eingefrorenen Wolkengewässers. Die cosmogonische Mythe, dass aus Hvergelmir und den Elivâgur der Urstoff der Welt strömte, besagte mithin anfänglich nichts anderes, als dass im Norden herabströmende Regengüsse, die zu Eis erstarrten, die erste

1) Mit dem hier gefundenen Resultat, dass Mimirs Brunnen = Holdas Kinderbrunnen ist, stimmt auch, dass die deutsche Sage Mimi als Herscher der Elbe = Seelen kennt. Vergl. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV. 98 fgg.

2) Vergl. Simrock, Handb. d. D. Myth. S. 14. 15.

3) Grimnism. 35. Gylfag. 15. 16.

4) Zacher, Das Gothische Runenalphabet 34 fgg. Zeitschr. f. D. Myth. II. 316 fgg. Vergl. oben S. 170. 224.

feste Materie im Chaos schufen. Dass die eddische Cosmogonie das Himmelsgewölbe erst später aus Ŷmirs des Urriesen Schädel entstehen lässt, ist kein Gegenbeweis, denn die eddische Mythologie bietet hier wie überall die systematische Ordnung verschiedener sich ursprünglich widersprechender Anschauungen und Vorstellungen, die nebeneinander herliefen. Diese Systematisierung, vielleicht jedoch schon eine frühere Zeit hat Hvergelmir in die Tiefe unter die Erdscheibe oder nördlich neben diese verlegt [1]).

In diesen drei Brunnen zeigt sich nicht allein eine gleiche Grundanschauung, sondern zwischen dem Urðarborn und Hvergelmir waltet auch ein strenger Paralelismus, der ihre ursprüngliche Einheit weiter beweist. Hvergelmir liegt nördlich (vergl. oben S. 322), der Urðarbrunnr sein Gegensatz südlich, wie aus einer Strophe Eilîfs Guðrûnarsonr von Christus hervorgeht:

Setbergs kveða sitja
suðr at Urðarbrunni
svâ hefir ramr konûngr remðan
Rôms banda sik löndum [2]).

1) Dass unter der dritten Wurzel der Esche die Unseligen wohnen, sagt Grimnismâl 31 in einer anderen Form: „Drei Wurzeln strecken sich nach dreien Seiten unter der Esche Yggdrasill. Hel wohnt unter einer, Hrimthursen unter der anderen, aber unter der dritten die Menschen.“ Mit Unrecht schliefst Simrock, Handbuch S. 38. 39 aus dieser Stelle, dass Gylfaginning 15 nur misverständlich Urðs Brunnen im Himmel liegen und die dritte Wurzel bei den Âsen liegen lässt. Wenn der Verfasser von Gylfaginning auch Grimnismâl kannte und benutzte, so lag ihm hier doch eine andere Quelle vor, wie die abweichende Nennung der Âsen und Hvergelmirs für die Menschen und Hel in jenem Liede lehrt und wir haben keinen Grund die Meldung dieser anderen Quelle anzufechten. Wenn Simrock meint, dass, falls die dritte Wurzel zum Himmel reichte, oder der Brunnen selbst im Himmel läge, die Götter nicht über die Âsgard und Miðgard verbindende Brücke Bifröst, den Regenbogen zu reiten brauchten, so bedenkt er nicht, dass bei aller Systematisierung die Vorstellungen einer jeden Mythologie nie in strengem logischen Zusammenhang stehen und dass der Regenbogen nur die Götterstrafse überhaupt bezeichnet, ohne dass der Weg auf ihr notwendig immer zur Erde führen müsste. Warum aber, wie derselbe Gelehrte a. a. O. S. 34 bemerkt, keine Wurzel Yggdrasils zu den Âsen reichen kann, da die Zweige über den Himmel hinaufreichen sollen sehe ich nicht ein, da die Wurzel sehr wol im Âsenhimmel haftend gedacht sein kann, während die Aeste *über* demselben sich teilen (ok standa *yfir* himni).

2) Skâldskaparm. cap. 52. SnE. Arn. I, 446.

Südlich liegt auch Gimill[1]), dem nördlichen Nâströnd-Hvergelmir entgegengesetzt und wir werden hiernach eine nahe Beziehung von Gimill zum Schicksalsbrunnen vermuten dürfen. Hieraus folgt, dass der Brunnen der Urð dasselbe im guten, wie Hvergelmir im bösen Sinne ist; Mîmirs Quelle aber, die wie das ganze Riesenland ebenfalls nördlich gedacht ist, fällt noch näher mit Hvergelmir zusammen und ist nur durch Modification der Auffassung von diesem verschieden.

Wenn den vorstehenden Untersuchungen zufolge die Esche Yggdrasill über dem Wolkengewässer sich erhebt, so weisen auch noch weitere Züge ihr die Naturbedeutung eines Wolkengebildes zu. Heimdalls lauttönendes Horn (hljôð) ist unter dem äthergewohnten heiligen Baume verborgen:

Veit hon Heimdallar
hljôð um fôlgit
undir heiðvönum
helgum baðmi[2])-

In Heimdallr haben wir Zeitschr. f. D. Myth. II, 309 fgg.; III, 117; oben S. 115. 125, Anm. 4 einen Gewittergott, in seinem „Ton," dem Schall des Gjallarhorns den Donnerhall nachgewiesen. Dieses Horn ist in der Wolke verborgen, dort wo die Sonne in Mîmirs Brunnen ruht. Denn dieselbe 31ste Strophe des Völuspâ fährt fort:

Â sêr hon ausask
aurgum fossi
af veði Valföðrs[3]).

und Gylfaginnîng 15 berichtet, dass Mîmir täglich von dem Brunnen unter der Esche, worin Weisheit und Verstand verborgen ist, aus dem Gjallarhorn trinkt. — Der Mittelstamm (oder Schicksalsbaum mjötuðr aus

---

1) Gylfag. 17.

2) Weifs sie (die Vala) Heimdalls — Laut verborgen — Unter dem äthergewohnten — Heiligen Baume. Völuspâ 31.

3) Einen Strom sieht sie sich ergiefsen — Mit schäumendem Strudel — Aus Walvaters Pfand.

mjötviðr) entzündet sich beim Gjallarhorn wenn Heimdallr einst laut in der Luft (â lopti) sein Horn zum Beginne des Weltgerichts bläst[1]; d. h. die Wolke hallt von donnerndem Gewittergetöse wieder, furchtbares Unwetter verkündet das Hereinbrechen des jüngsten Tages.

In Yggdrasils Krone sitzt ein Aar, der viele Dinge weiſs. Im Adler haben wir bereits mit Uhland ein nordgermanisches Bild des Windes erkannt.

Simrock hat entschieden Recht, wenn er a. a. O. S. 36 lehrt: Yggdrasils über Vallhöll reichender Wipfel wird Gylfag. 39 als ein selbständiger Baum aufgefasst[2]. „Die Ziege, welche Heiðrûn heiſst, steht oben in Vallhöll und weidet in dem Laube des vielberühmten Baumes (er mjök er nafnfrægd) Leraðr. Aus ihren Eutern rinnt Met, welcher täglich eine Schale von solcher Gröſse füllt, dass alle Einherjar sich davon sättigen können. Noch merkwürdiger ist der Hirsch Eikthyrnir, der auf Vallhölls Dache steht und desselben Baumes Zweige abweidet, und von seinem Gehörn fallen soviel Tropfen herab, dass sie nach Hvergelmir flieſsen und daraus folgende Ströme entspringen: Sîð, Vîð, Sekin, Ekin, Svöl, Gunnþrô, Fjörm, Fimbulþul, Gipul, Göpul, Gömul, Geirvimul; diese strömen um der Âsen Wohnsitze nieder. Noch werden die folgenden genannt: þyn, Vin, þöll, Böll, Grâð, Gunnþrâinn, Nyt, Naut, Nönn, Hrönn, Vîna, Vegsvinn, þjôðnuma[3].

Die Ziege Heiðrûn ist schon oben S. 64, Anm. 1 als der Wolkenkuh identisch nachgewiesen; auch der Hirsch Eikthyrnir giebt sich deutlich als ein Bild der Wolke, von dem die Regenflüsse ausströmen, zu erkennen[4].

---

1) Völuspâ 47.

2) Es geht das nämlich aus dem Zusammenhang in Grimnismâl hervor, woraus hier der Verfasser von Gylfaginning entlehnt.

3) Gylfag. 39. Grimnism. 26—29 wird noch gesagt, dass von diesen Flüssen alle Wasser kommen (þaðan eiga vötn öll vega). Die erste Abteilung bis Geirvimul „hverfa um hodd goða“ schlingen sich um der Götter Hürde, die anderen „falla gummum nær en falla til Heljar heðan“ fallen den Menschen näher und strömen von da in die Unterwelt.

4) Wenn daneben auch ein Sonnenhirsch in der germanischen My-

Den Namen Yggdrasill erklärt man Ôðins Träger aus Ôðins Beinamen Yggr und drasill Träger oder Ross und erinnert, da in alten Formeln für hangen der Ausdruck „am Galgen reiten“ gebraucht wird[1], an die Angabe des Hâvamâl, dass Ôðinn neun Tage sich selber geweiht am windigen Baume, der Esche Yggdrasill hing und Runenlieder erdachte. Diese Mythe vergleicht sich treffend mit der hellenischen von Hêra, der Wolkengöttin, die Zeus mit den Gewitterhämmern (*ἄκμονες*) an den Füſsen zum Himmel hinausgehängt hat. Wir sahen schon öfter oben S. 95. 271, dass Wôdan mit dem wilden Heer zeitweilig im Kinderbrunnen, d. i. der am Himmel hängenden Wolke seinen Aufenthalt hat. Das Hangen Ôðins am windigen Baume ist, wenn unter diesem ein Wolkengebilde zu verstehen ist, nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Vorstellung. Kommt der Tau, der in die Täler fällt, ebenfalls von der Esche Yggdrasill d. h. der Wolke, so weist die Angabe, dass von diesem Tau die Bienen sich nähren, nicht minder auf ein Wolkengebilde hin. Wir haben oben S. 371 Bienenschiff (býskip) als poetische Bezeichnung der Wolke kennen gelernt.

Nach Sonnenuntergang bildet sich häufig ein Wolkengebilde, das einem Baume mit ausgebreiteten Aesten gleicht. Zu Tilleda am Kifhäuser und zu Bartelfelde am Harz nennt man dasselbe Wetterbaum und sagt, danach regiere sich das Wetter; wohin die Spitzen gehen, dahin werde sich der Wind wenden. In der Uckermark nennt man dieses Wolkengebilde den Abrahamsbaum, an andern Orten Adamsbaum. Man sagt „der Abrahamsbaum blüht, es wird regnen.“ Blüht er nach Mittag zu, so giebt es gutes Wetter, nach Mitternacht, so giebt es

thologie anerkannt werden muss, s. Simrock, Bertha die Spinnerin S. 77 fgg. Zacher, Das gothische Runenalphabet S. 87 fgg., so haben wir darin ein neues Beispiel für das oben S. 37 fgg. Anm. 6 beobachtete Zusammentreffen der Licht- und Wolkensymbole.

1) Einen dürren Baum soltu reiten. Wehner ed. Schilter 222b. þät his byre ride giong on galgan. Beow. 182. Ridend svesaþ häleþ in hoþman. Beow. 183. RA. 41.

Regen [1]). Aus Skandinavien sind mir dergleichen Ausdrücke noch nicht bekannt geworden, gleichwol stimme ich mit A. Kuhn a. a. O. S. 324 darin überein, dass eine derartige Anschauung, ein aus dem Wolkenbrunnen (Urðarbrunnr, Mîmisbrunnr, Hvergelmir) sich erhebender Adamsbaum die Naturgrundlage der Yggdrasillmythe gebildet habe. Da mit diesem Baume, wie wir noch weiter sehen werden, die Bedeutung eines Lebensbaumes schon früh verknüpft war, so war mit der irdischen Localisierung von Mîmisbrunnr und der unterirdischen von Hvergelmir die Erweiterung der Yggdrasillmythe zum Sinnbilde des Weltgebäudes schon gewissermaſsen gegeben.

Hiemit sollen weitere philosopische und ethische Ideen, welche zur Bildung dieses Mythus mitwirkten, und in der Eddenlehre die Naturbedeutung vollständig überwuchern, keineswegs abgeleugnet werden [2]).

Die Göttinnen, welche in so enger Verbindung mit Baum und Brunnen stehen, müssen auſser oder vielmehr vor der ethischen Idee, welche durch sie personificiert ist, ebenfalls eine Naturbedeutung, sie müssen eine nahe Beziehung

---

1) Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen S. 455, 412.

2) Kuhn und Weber vergleichen Ind. Studien I, 397 mit Yggdrasill den indischen Feigenbaum Ilpa, der am alterlosen Strome steht und durch seinen Anblick jung macht. Dieser Baum trägt alle Früchte der Welt. Er hat seine Wurzel nach oben und die Zweige nach unten gerichtet. Honig oder Sôma tröpfelt von seinen Zweigen und wunderbare Vögel sitzen auf denselben. Dieser Baum heiſst auch açvattha d. i. Rossstand, Pferdestätte (s. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 468) wie der Baum, in welchem Agni, das Gewitterfeuer sich, die Gemeinschaft der Götter fliehend, in Rossgestalt barg. Diesen Açvattha- oder Feigenbaum hat Kuhn bereits gleich dem *ἵππος* in der Sage des Dêmêtêr-Erinys als die Wolke gedeutet und mit dem Vogelbeerbaum, der Thôrr rettet (Thôrs björg), s. oben S. 14. 21 zusammengestellt (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 467. Zeitschr. f. D. Myth. III, 390). Der Baum Ilpa wird eine diesem açvattha ähnliche Naturbedeutung haben. Die Zusammenstellung des Açvatthabaumes, in dem Agni sich verbirgt, mit dem Vogelbeerbaum befestigt sich durch eine von Kuhn aufgefundene Vêdenstelle, *wonach man die Kühe dreimal mit der Rute des açvattha schlug, um sie milchreich zu machen.* Das Kälberquicken s. oben S. 19 ist also bereits urindogermanische Sitte, und — da Blitz- und Wolkensymbole begreiflicherweise leicht wechseln — wird die zu diesem Behuf benutzte Açvattharute ein Symbol des göttlichen Vajra sein, wie die Vogelbeerrute ein Abbild von Thunars Blitzhammer ist.

zum himmlischen Gewässer gehabt haben. Diese Naturbedeutung leuchtet nun auch im Eddenglauben aus aller Verdunkelung ihres ursprünglichen Mythus hervor. Im ersten Liede von Helgi Hundîngstöter wird das Erscheinen der Schicksalsjungfrauen so beschrieben: Ein Zeitpunkt war vor Alters, da Aare sangen, heilige Wasser rannen von Himmelsbergen, da hatte den Helgi, den mutstarken Borghildr geboren in Brâlundr. Nacht ward in der Burg, Nôrnen kamen, die dem Ediling das Alter bestimmten, sie hiefsen den Fürsten hochberühmt werden und als der Herscher besten gelten. Sie schnürten da mit Kraft die Schicksalsfäden, *davon brachen die Burgen in Brâlundr*[1]). Ausbreiteten sie das goldene Band und mitten *unter dem Mondessaal festigten sie es.*

Unter Windbrausen und Gewittersturm (denn das bedeuten die singenden Aare und heiligen Wasser, die von Himmelsbergen rinnen, s. oben S. 182) wird Helgi geboren; der Aufruhr der Natur zeigt des Helden weltbewegende Gröfse vorbedeutend an. Als es Nacht wird, nahen die Nôrnen; so stark schnüren sie im Gewittersturm die vorbedeutenden Schicksalsfäden, dass davon Burgen zusammenbrechen. Das schicksalkündende Unwetter ist also der Göttinnen Werk, sie haben Blitz, Donner, Regen und Wind erregt, um dem Volke ihres Schützlings einstige Macht schon jetzt im Bilde vor Augen zu führen. Spricht schon dieser Zug den Schicksalsjungfrauen Gewalt über die Elemente zu, so geht ihre Naturbedeutung noch mehr aus dem Zuge hervor, dass sie ihr goldenes Seil *unter dem Mondessaal* d. h. am Himmelsgewölbe befestigen. Dieser Angabe tritt eine andere aus der Eyrbyggjasaga zur Seite,

1) Der Verderbnis in den Worten: „þâ er borgir braut î Brâlundi“ ist mit Sicherheit nicht abzuhelfen, da ein Femininum þâtta für þâttr im vorhergehenden Verse sonst nicht zu belegen, die Verschreibung von brutu in braut aber schwer annehmbar ist. Die Zusammensetzung borgir - braut für borgar - braut, oder borgbraut ist grammatisch unzulässig. Unerhört endlich wäre es, dass beim Masc. wie oft beim Neutr. Plur. das Verbum im Sing. stünde. Der Sinn der Stelle ist jedoch in jedem Falle klar und gesichert.

um den Nornen die Herrschaft über die Naturphänomene am Himmel zuzusprechen. Zu Frôðâ auf Island war in einem Gehöft eine grofse Heizstube (elldaskâli). Darin pflegten die Hausleute Abends vor dem Nachtmahl um das Feuer zu sitzen. Eines Abends zeigte sich an der Bretterwand des Hauses (â veggþili) ein Halbmond (tûngl hâlfr), so dass alle ihn sahen, die im Hause waren. Der ging rückwärts und von der Sonne abgekehrt um das Haus und verschwand nicht, so lange die Leute am Feuer safsen. Auf die Frage, was das zu bedeuten habe, sagte einer der Anwesenden, Thori, das sei ein Urðarmâni (Mond der Urðr) „und," fügte er hinzu, „ein allgemeines Sterben (mandauði) wird statthaben." Die ganze Woche zeigte sich der Urðarmond Abend für Abend und bald darauf starb der gröfste Teil der Hausbewohner [1]).

Fördern diese Züge unsere Untersuchungen nur soweit, um die Wirksamkeit der Nornen in himmlischen Naturscheinungen zu erkennen, so lässt sich aus andern Mythenresten noch mit Sicherheit ihre Stelle im älteren Naturkultus erkennen. Die bisher namhaft gemachten Eddenstellen wissen nur von drei Schicksalsjungfrauen. Wir haben aber noch Zeugnisse dafür erhalten, dass die Dreizahl eine Einschränkung aus einer gröfseren Mehrzahl ist. In einer offenbar eingeschobenen Strophe in Fafnismâl 13 heifst es:

Hverjar 'ro þær nôrnir,
er nauðgönglar 'ro
ok kjôsa mœðr frâ mögum?
„Sundrbornar mjök
hygg ek at nôrnir sê,
eiguð þær ætt saman;
sumar eru âskungar,
sumar âlfkungar
sumar dœtr Dvalins" [2]).

1) Eyrbyggjasaga ed. Thorkelin. Havn 1787 cap. LII. S. 368 fgg.

2) Welches sind die Nornen — Die notlösend heifsen — Und Mütter mögen entbinden? — „Verschiednen Geschlechts — Wähn' ich die Nornen,"

Der Verfasser von Gylfaginnîng giebt folgende Interpretation dieser Stelle: Urðr, Verðandi, Skuld, diese Mädchen bestimmen den Menschen die Lebenszeit (skapa mönnum aldr), sie nennen wir Nôrnen. Aber es giebt noch mehrere Nôrnen, die welche zu jedem Menschen kommen, der geboren wird, um ihm die Lebenszeit zu bestimmen (at skapa aldr) und sind diese vom Göttergeschlecht, andere vom Âlfengeschlecht, noch andere vom Zwergenstamm. Da sprach Gângleri „Wenn die Nôrnen über der Menschen Schicksale walten, so teilen sie ihnen erstaunlich ungleich zu, denn einige Menschen leben glücklich und im Wolstande, die andern geniefsen weniger Glück und Ruhm, einige erreichen eine lange, andere eine kurze Lebenszeit. Hâr sagte: Gute Nôrnen und von gutem Geschlechte (vel ættaðar) stammende bestimmen eine gute Lebenszeit (skapa gôðan aldr), geraten aber Menschen in Unglück, so walten üble Nôrnen (illar nôrnir) darüber.“

Von einem Unterschied zwischen den drei Nôrnen Urðr, Verðandi und Skuld und den andern ist hier nichts zu gewahren, sie alle bestimmen der Menschen Lebenszeit (skapa mönnum aldr). Aus unserer Stelle geht aber hervor, dass neben dem Glauben an die drei Schicksalsjungfrauen eine andere Vorstellung herlief, wonach diese mehrere waren und eine ganze Klasse mythischer Wesen umfassten; Götter, Zwerge und Âlfen haben ihre eigenen Schicksalsgöttinnen. Die guten Nôrnen (gôðar nôrnir), welche nach dem Schluss der eben angezogenen Stelle den übeln Nôrnen (ljôtar nôrnir) entgegenstehen, könnten nur eine andere ethische Auffassung derselben Wesen sein; wenn die Schicksalsgöttinnen Glück bescheeren sind sie gute Nôrnen, wo sie Unglück verhängen üble. Aber der Zusatz „velættaðar zeigt, dass auch hier von einer ganzen Götterschar die Rede ist, welche ihrem Begriffe nach in das Wesen der Schutzgeister (fylgjar, hamîngjar), zumal

— Nicht haben sie eine Abkunft. — Einige sind vom Âsenstamm, — Einige Âlfengeschlechtes, — Einige Zwergentöchter.

der Völker- oder Familienschutzgeister (kynfylgjar, ættarfylgjar) hinüberstreift. Es entsteht nun die naheliegende Frage, ob diese Mehrzahl nicht eine späte Erweiterung, die Dreizahl das Ursprüngliche sei. Diese Frage löst sich zu Gunsten der Mehrheit, sobald wir ins Auge fassen, dass in allen concreten Sagenzügen die Nôrnen mit den Wesen der grofsen Götterschar der Valkyren zusammenstimmen [1]).

Die Valkyren sind göttliche Mädchen, ebenso schön als furchtbar. Sie kredenzen in Vallhöll den gefallenen Helden den Met. In Schwangewand fliegen sie über Meer und Land, und baden in stillen Seen, oder sie reiten durch die Luft auf Wolkenrossen, von deren Mähnen Tau in die Täler und Hagel in den Wald fällt, daher wird die Erde fruchtbar [2]). Sie ziehen, von Ôðinn ausgesandt, in die Schlacht, um den Kämpfern beizustehen und auszuwählen, wer zu Ôðinn zu Gaste kommen solle, d. h. wer zu sterben bestimmt sei. Der Verfasser von Gylfaginnîng sagt cap. 36 von ihnen: Ôðinn sendet sie zu jeder Schlacht, ihrem Urteil unterliegt es, ob ein Mann dem Tode geweiht sei und sie bestimmen den Sieg (þær sendir Ôðinn til hverrar orostu, þær kjôsa feigð â menn, ok râða sigri). Sehr schön ist in dem auf Eirîkr Blôðöx im 10ten Jahrhundert gedichteten Eirîksmâl beschrieben, wie die Valkyren zum Empfange dieses Königs in Vallhöll die Bänke bestreuen, die Gefäfse scheuern und Wein bringen müssen, während Sigmundr und Sinfjötli dem Helden entgegengehen. Nach dem Eirîksmâl ist etwa 20 Jahre später von Eyvindr Skâldaspillir das Hâkonarmâl auf Hâkon den Guten von Norwegen gedichtet, der gegen die Söhne des Eirîkr Blôðöx um 951 fiel. Da sehen wir Göndul und Skögul mitten im heifsen Kampfe. Göndul spricht, gestützt auf den Speerschaft und der König vernimmt, was die göttlichen Mädchen von des Rosses

1) Ueber ihre ethische Verwandschaft s. bereits Frauer, Die Walkyrien der skandinav.-german. Götter- und Heldensage. Weimar 1846 S. 36 fgg.

2) Helgaquiða Hjörvarðssonar 28: Marir hristusk, stôð af mönum þeirra dögg i djûpa dali, hagl i hâva viðu, þaðan kemr með öldum âr.

Rücken reden, wo sie sorgenvoll sitzen mit dem Helm auf dem Haupt und den Schild in der Hand. Dann geleiten sie ihn nach Vallhöll [1]). Adler und Raben, die Tiere, welche Óðinn begleiten, nach dem Blute der Erschlagenen lechzend, heifsen auch der Valkyrien Vögel [2]). Das Schicksal der kommenden Schlacht verkünden die Valkyren voraus, indem sie ein blutrotes Gewebe weben. Nach der Njâlssaga sah am Tage der Schlacht von Dublin 1014 ein Mann auf Katanes zwölf Jungfrauen zu einer Kammer reiten und dort verschwinden. Er guckte durch ein Fenster in das Gemach und gewahrte da, dass die Frauen ein Gewebe aufgeführt hatten; Menschenhäupter hingen statt der Gewichte herab, und Gedärme dienten statt des Zettels und Einschlags, ein Schwert vertrat das Schlagbrett, ein Pfeil den Weberkamm. Dazu sangen die Jungfrauen:

Weit ist geworfen — zum Beginn der Schlacht —
Des Webstocks Aufzugwolke, es regnet Blut;
Schon ist über die Gere das graue Gewebe
Der Krieger gespannt, das die Freundinnen füllen
Mit des Schlachtenwerks blutrotem Einschlag.
— — — — — — — —
Wir weben, wir weben das Gewebe der Schlacht (vef darraðar)
Das der junge König vor sich hat;
Fern sollen wir gehen und in die Schlachtreihen stürzen,
Wo unsre Freunde die Waffen wechseln [3]).

Von einem ähnlichen Gewebe träumt Îngibjörg, der Gattin Pâlnis in Vorahnung kommenden Kampfes. Das Gewebe ist grau. Ein Gewichtstein fällt herab, Îngibjörg hebt es auf und siehe da es ist ein Menschenhaupt,

1) S. Eiriksmâl bei Snorri Heimskrîngla Hâkonar Góðasaga cap. 30. 32. 33. — Fagrskinna edd. Munch og Unger 1847 S. 32. Frauer, Walkyrien 1846 S. 7 fgg.

2) S. Helgaquiða Hundingsbana II, 6.

3) Saga af Njâli, Kaupmannahöfn 1772 S. 276 fgg. Frauer, Walkyrien S. 12 fgg.

das Haupt Königs Haraldr Gormssonr [1]). Da in den alten eddischen Volksliedern die Valkyren niemals in so grauenhafter Weise wie hier auftreten, müssen wir als Zutat der getrübten Sage des 11ten Jahrhunderts die Menschenhäupter und Gedärme aus diesen Schilderungen entfernen, dann bleibt als alte und echte Grundlage der Sage stehn, dass die Valkyren ein Gewebe verfertigen, an welches das Schicksal der Schlacht geknüpft ist. Der schauerliche Valkyriengesang in der Njâlssaga, aus dem wir oben zwei Strophen anführten, ist etwa im Anfang des 11ten Jahrh. entstanden, am Ende dieses Jahrhunderts bereits in die Saga verwebt [2]), ein bedeutend früheres Denkmal aber, das spätestens im 9ten Jahrhundert gedichtete Volkslied Völundarquiða erzählt noch ganz einfach, wie *drei* Valkyren im Begriff in die Schlacht zu fahren (nach Ablegung ihrer Schwanhemden, wie die prosaische Einleitung sagt) am Wasser rasteten und kostbares Leinen spannen (dŷrt lîn spunnu):

Meyjar flugu sunnan
Myrkvið îgögnum,
Alvitr unga,
orlög drŷgja;
þær â sævarströnd
settusk at hvîlask,
drôsir suðrœnar
dŷrt lîn spunnu [3]).

Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, dass die Valkyren ihren Wohnsitz, ihre Heimat in einem Walde haben (myrkviðr s. oben S. 384. 385), sowie dass dieser Wohnsitz im Süden liegt [4]).

1) Jômsvîkingasaga. Kaupmannahöfn 1824 S. 13.

2) S. Rosselet „Isländische Literatur“ bei Ersch und Gruber Sect. 2. XXXI, S. 300.

3) Völundarqu. 1. Mädchen flogen von Süden durch den Dunkelwald, Alvitr die junge Schicksal auszuführen, am Seestrande safsen sie und ruhten, die südlichen Jungfrauen spannen kostbares Linnen.

4) Auch Helgaquiða Hundingsbana I, 16 heifsen Valkyren dîsir suðrœnar südliche Götterfrauen.

Die Nôrnen haben mit den Valkyren das Feld des Schicksalwirkens gemein. Heifst es von jenen orlög seggja[1]), sie sagen den Schicksalsspruch, so wird von diesen der Ausdruck orlög drýgja gebraucht, d. h. sie führen den Schicksalsspruch aus, insoweit er den Krieg betrifft. Hierin liegt nun allerdings ein in der klassischen Zeit des germanischen Heidentums wolgefühlter Unterschied; die Nôrnen bestimmen wer sterben soll, die Valkyren geben dem Urteil Wirklichkeit, sie erspähen, wer dem Tode durch höhere Fügung geweiht sei (kiôsa feigð â menn) und führen die Gefallenen zu Óðins Sitz. Aber selbst in der vollen Blüte des Heidentums ist der Unterschied nicht consequent und klar gezogen. Während in den angeführten technischen Ausdrücken die von uns bezeichnete Grenze gezogen wird, sehen wir in der Sage die Valkyren nach eigenem Ermessen in den Kampf eingreifen und entscheiden, die Helden zum Tode bestimmen, wofür gerade die ältesten heldensaglichen Volkslieder in der sogenannten älteren Edda den ausreichenden Beweis liefern. Andererseits sind die Nôrnen von der Ausführung der Schicksale im Kriege keineswegs ausgeschlossen. Von der Nôrne Urðr wird gesagt, dass sie zum Schlachtfeld fahre heljar ask at velja (die Esche der Hel, d. h. den zum Tode bestimmten Helden zu wählen) s. oben S. 382, Anm. 7. Völuspâ 24 führt unter den Valkyren Skuld auf:

Sâ hon valkyriar
vîtt um komnar,
görvar at rîða
til Goðþiôðar.
Skuld hêlt skildi,
en Skögul önnur,
Gunnr, Hildr, Göndul
ok Geirskögul[2]).

1) Völuspâ 19.

2) Sie (die Vala) sah Valkyrien weither kommen, bereit zu reiten zum Volke der Götter, Skuld hielt den Schild, Göndul war die andere, Gunnr Hildr, Göndul und Geirskögul.

Gleich darauf wird geschildert, wie der erste Kampf (fôlkvîg) in der Welt entbrannte. Gylfaginnîng 36 bemerkt: Guðr und Rota und die jüngste Nôrn, welche Skuld heifst, reiten jedesmal aus, Todeswahl zu halten (at kjôsa val) und über den Kampf zu entscheiden (ok râða vîgum). Wie Adler und Rabe der Valkyren Vögel, heifsen die Wölfe der Nôrnen Grauhunde:

Ekki hygg ek okr vera
ûlfa doemi
at vit mynim sjâlfir um sakask
sem grey nôrna,
þar er grâðug eru
î auðn um alin[1]).

Diese Auffassung der Wölfe bestätigt eine andere Stelle:

þat er ið þriðja
ef þû þjôta heyrir
ûlf und asklimum,
heilla auðit verðr þêr
af hjâlmstöfum
ef þû sêr þâ fyrri fara[2]).

Auch eine Erzählung bei Saxo zeigt, wie der Volksglaube keine strenge Unterscheidung von Nôrnen und Valkyren zu machen wusste. Hother hat beschlossen den Baldr, der gleich ihm um die Hand der schönen Nanna buhlt, aus dem Wege zu räumen. Auf der Jagd verirrt er sich und gelangt in die Wohnung von Waldjungfrauen (silvestrium verginum conclave; vergl. Myrkviðr und die Kammer oben S. 558, Anm. 3). Von ihnen mit Namen angeredet, fragt er wer sie seien. Sie antworteten, durch ihre Leitung und Aufsicht werde vorzüg-

1) Hamdism. 30: Nicht ziemt uns beiden nach der Wölfe Beispiel uns selbst grimm zu sein, wie der Nôrnen Grauhunde, die gefräfsig sich fristen im öden Forst. — Helgaquiða Hundîngsb. I, 13 heifsen die Wölfe „Ôðins Grauhunde" Viðrisgrey. Bei den Inselschweden auf Worms heifst der Wolf noch jetzt gå gråhunn alter Grauhund. Russwurm, Eibofolke II. §. 359, 2. S. 200.

2) Sigurðarqu. II, 22. Das ist der dritte (gute Angang) wenn unter der Esche (dem irdischen Abbilde Yggdrasils) du den Wolf hörst heulen; über Helmträger hast du Sieg zu hoffen, siehst du ihn vorwärts fahren.

lich das Geschick des Krieges bestimmt (suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari). Oft wohnten sie ungesehen den Schlachten bei und verschafften durch heimliche Hilfe ihren Freunden den Sieg (optatos successus). Denn sie vermöchten Glück und Unglück nach Willkür auszuteilen (conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu), wobei sie anführten, wie (durch ihre Fügung) Baldr beim Anblick der badenden Nanna in Liebeswut entbrannt sei. Sie warnten ihn, Baldr mit Waffen anzugreifen, da er ein Halbgott sei. Als Hother dies vernommen, verschwand das Haus mit den Jungfrauen und er fand sich unter freiem Himmel [1]). Wie Frauer ganz richtig bemerkt [2]), spricht in dieser Schilderung der Zug, dass die Jungfrauen an Baldrs Liebeswut Schuld sind, dass sie Glück und Unglück nach Gefallen austeilen, dass sie Hôther vor dem Kampf mit Baldr warnen, Nôrnencharakter an, während die Lenkung des Krieges, das unsichtbare Erscheinen an der Seite der Krieger mehr den Valkyren gemäſs ist.

Wenn man selbst geneigt sein möchte, in allen diesen Zügen eine spätere Vermischung von Nôrnen und Valkyren zu sehen, die der ursprünglichen Mythe fremd war, — und für einige der beigebrachten Zeugnisse ist eine solche Syncrasie wol unzweifelhaft anzunehmen —, so geht daraus doch mit Sicherheit hervor, wie beide Götterkategorien der Idee nach so nahe zusammenfallen, dass sie füglich als Differenzierungen einer Uridee betrachtet werden dürfen. Viel gewichtiger ist aber die Uebereinstimmung in folgenden Punkten: 1) Die Valkyren wohnen im himmlischen Walde Myrkviðr, die Nôrnen unter dem Wolkenbaume Yggdrasill; beide liegen südwärts s. oben S. 549. 559. 2) Die Valkyren tragen Schwanhemden, baden sich in Seen und rasten am Gestade, die Nôrnen wohnen

1) Saxo ed. Klotz III, S. 54.

2) A. a. O. S. 38.

am Brunnen, dem sie nach einer Lesart in Strophe 19 der Völuspâ sogar entsteigen. Auf ihrem Brunnen schwimmen Schwäne. Wie die Valkyren im Vogelgewand durch die Luft fliegen, fliegt die Nôrne Urðr wie ein schwarzer Vogel (sem fuglinn svarti) am Vorabend einer Schlacht über Land und Meer, s. oben S. 382. 3) Die Valkyren verfertigen ein Gewebe (spunnu lîn), an welches sich das Schicksal der Schlacht knüpft, die Nôrnen spinnen die Fäden, an die das Geschick des ganzen Lebens gebunden ist. Diese Uebereinstimmung wird noch zutreffender, wenn wir weiterhin bei Vergleichung oberdeutscher und angelsächsischer Ueberlieferung sehen, dass hier das Gespinnst der Nôrnen kein bloſses Seil, sondern ein wirkliches Gewebe ist, mithin der Unterschied, den die nordische Sage hier wieder zwischen Nôrnen und Valkyren macht, auf Rechnung der Differenzierung zu setzen ist. 4) Wie die Valkyren Ôðinn und den Einheriar das Trinkhorn reichen, bewacht die Nôrne Urðr den Göttertrank Ôðrœrir [1], der mit dem Urðarbrunnen ursprünglich identisch ist [2].

Die soeben zusammengestellten Züge ergeben sich bei unbefangener Betrachtung als selbständige Entwickelungen ein und derselben Grundform. Sie lehren uns, dass Nôrnen und Valkyren ursprünglich dieselben Wesen waren, und dass es gelingen muss die Grundbedeutung jener zu erkennen, sobald die Urgestalt dieser uns klar vor Augen liegt. Unter den Valkyrennamen begegnet uns Mist Nebel [3]) und die Wolke heiſst der Mist Ross (Mistar

1) Die Identität Ôðrœrirs mit dem Urðarbrunnr suchte bereits Simrock Edda² 395 aus Hâvam. Str. 141 darzutun. Es folgt aber aus dieser Stelle nicht notwendig. Dass Ôðrœrir ebenfalls nichts anderes als das Wolkengewässer bedeute, geht aber aus der Mythe hervor, dass der Trank Ôðrœrir vom Riesen Suttûngr in einen Berg (den Wolkenfels) verschlossen wurde, woraus der Gott Ôðinn ihn befreite, den Dämon überlistend, indem er die Hilfe der Riesenmaid Gunnlöð (Dâsapatni-Dêvapatni s. oben S. 193, Anm. 1) anrief.

2) Wie die Nôrne Urðr auf der Esche Yggdrasill sitzt s. oben S. 544 heiſst es von einer Valkyre „dass sie von Hugins *Baum* d. i. aus der Wolke oder der Luft zu den Helden gesprochen habe. Helgaqu. Hundîngsbana I, 53. þâ kvað þat Sigrûn sârvitr fluga at hölda sker af hugins barri.

3) Helgaqu. Hundingsb. I, 46. Grimnism. 36.

marr)[1]. Den Rossen anderer Valkyren trieft Tau aus den Mähnen, der in die Täler fällt, und ein fruchtbares Jahr erzeugt. Da wir nun die Rosse längst als Symbole der Wolken kennen s. oben S. 37 fgg., so ist zunächst klar, dass die Reitpferde der Valkyren die Wolken sind. Wie aber die Açvinen, Dioskûren, Gandharven, Kentauren und ähnliche Wesen ursprünglich selbst Rosse waren, später als Reiter dargestellt wurden, leidet es keinen Zweifel, dass auch die Valkyren anfänglich als Wolkengöttinnen selbst, d. h. himmlische Wasserfrauen (Âpas) galten. Darum vermögen sie durch Luft und Meer zu fahren, darum bricht, wo sie daherkommen, männerverderbendes Unwetter aus, so dass Blitze züngeln und Stralen in die am Gestade liegenden Schiffe schlagen[2]). Nun erklärt sich auch die Schwangestalt der Jungfrauen, und warum sie im (himmlischen) Wasser baden, s. oben S. 38 fgg. Weil hinter der Wolke das himmlische Licht verborgen ruht (weshalb Wolkensymbole mit Lichtsymbolen in fortwährendem Tausch stehen, s. oben S. 37—41) fasste man die Göttinnen, sobald sie aus der Wolke als selbständige Persönlichkeiten heraustraten, als Lichtwesen auf, wie wir dasselbe bei den Mâren und anderen Wesen unserer Mythologie beobachten. Danach ist die folgende Darstellung der Valkyren zu beurteilen. Als Helgi nach der Schlacht gegen die Hundîngssöhne auf der Wahlstatt ausruht, bricht ein Licht über dem Berge Logafjöll hervor, und aus dem Lichte kam Wetterleuchten, Helme erglänzten auf der Himmelsaue (Himinvângr) und Jungfrauen erschienen mit blutbespritzten Panzern und Speeren, von denen Strahlen niederleuchteten. Diese Grundbedeutung der Valkyrensage vorausgesetzt, erklärt sich die weitere Entwickelung auf die einfachste Weise. Als himmlische Wasserfrauen (Dêvapatnîs) standen sie mit dem erst später zum Himmels-

1) Helgaqu. Hundingsb. I, 46.
2) Helgaqu. Hundingsb. II. ed. Munch S. 91.
3) Helgaqu. Hundîngsb. I, 15.

gott und Götterkönig erweiterten Sturmgott Óðinn, dem Anführer des wilden Heeres in enger Verbindung. Er kehrte mit den Seelen in der Wolke, dem himmlischen Kinderbrunnen ein s. oben S. 95. 271 und erlabte sich sammt seinen Geistern am Wolkengewässer s. oben S. 64. Der Sturm jagt die Wolken vor sich her, die Wasserfrauen ziehen an der Spitze des wilden Heers durch die Luft s. oben S. 261 fgg. 271. 287 fgg. 291. Diese Vorstellung nahm bei vorschreitendem Anthropomorphismus die folgenden vier Gestalten an: 1) Die himmlischen Wasserfrauen sind Óðins Gefährtinnen. 2) Sie reichen den Seelen den Trank des himmlischen Gewässers. 3) Sie empfangen den aus dem dahinsterbenden Körper als Lufthauch entfliehenden Geist bei sich und führen ihn, durch das Himmelsmeer dahinziehend, in das hinter dem Wolkengewässer liegende lichte Seelenreich. 4) Sie führen Óðins Geisterschar an, wenn sie auszieht.

Die ethische Entwickelung der Mythologie schritt weiter, die Wasserjungfrauen gestalteten sich in immer höherem Grade zu freien, nach menschlicher Weise handelnden Persönlichkeiten. Der gewaltige Umschwung aller Verhältnisse, welchen der Beginn der Völkerwanderung in der ganzen germanischen Welt hervorrief, richtete das Sinnen und Trachten des Volkes vorzugsweise auf den Krieg[1]) und gestaltete danach unbewusst auch die Religion um. Nun stellte man sich Óðinn nach Art irdischer Könige als Heerführer mit einer Gefolgschaft vor, sein Seelengeleite wurde auf eine kriegerische Heldenschar eingeschränkt, die Geister des wilden Heers verengten sich zu den Einheriar, des Gottes Seelensitz, nach menschlicher Weise als Halle gedacht, gestaltete sich zu Vallhöll und die Wasserfrauen, Óðins Gefährtinnen, empfingen und bewirteten nur in der Schlacht gefallene Kämpfer. Das Heer, an dessen Spitze

1) Diesen Process hat sehr schön H. Rückert dargelegt in seiner „Kulturgeschichte des Deutschen Volkes in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidentum ins Christentum. Leipzig 1853. Bd. I.“ Das Urteil über die religieuse Entwickelung ist jedoch verfehlt und beruht auf mangelnder Sachkenntnis.

sie auszogen, ist ein Kriegsheer geworden. Nur ein Schritt in der dichterisch weiterschaffenden Volksphantasie darüber hinaus, und die frei beweglichen Seelenempfängerinnen stiegen zur Erde hinab und nahmen den dem Leichnam sich entringenden Geist schon auf dem Schlachtfelde selbst in ihre schützenden Arme auf. Musste es da nicht scheinen, als ob sie selbst den tötlichen Ausgang des Krieges herbeigeführt, das Schicksal der Schlacht gelenkt hatten? Die Wasserfrauen wurden Valkyrien, Valmeyjar. Zu den vielfachen Bildern, unter denen man die Wolke erschaute gehörte das Gewebe, sämmtliche Wasserfrauen sind Spinnerinnen [1]). Das Gewebe der Valkyren machte die allgemeine Entwickelung des Mythus dieser Göttinnen mit, es trat in Beziehung zum Kriege. Allmählich genügte die Einfachheit der alten Göttergestalten nicht mehr und der Widerspruch zwischen ihnen und der Wirklichkeit wurde offenbar. Der Volksgeist selbst begann an ihnen zu deuten. Demselben Gesetze, welches die Geschichte der Sprache fast durchgehends aufzeigt, folgten die mythischen Gebilde, das Concrete wurde zur Abstraction. So geschah es, dass man bald in den Valkyren nichts anders als Personificationen des Krieges selbst und einzelner Situationen in demselben erschaute. Wie diese Metamorphose allmählig sich vollzog, sehen wir deutlich an den Namen, welche die nordischen Lieder den Valkyren beilegen. Geirdrîful Speere werfend, Geirörul die Lanzennährende, Hiâlmþrimul die unter dem Helme Tönende(?), Hiörþrimul mit dem Schwert Tönende(?), Skögul die Hochragende, die im Kampf Vorstehende, Vordringende, Geirskögul die mit dem Speer Hervorragende, Göndul die Zauberische sind noch dichterische Benennungen leibhafter Gestalten; Herfjötur Heeresfessel, Thryma (aus þrumia) die Donnernde, Tosende neigen schon zur Abstraction hin; Hrist Erschütterung, Guðr, Gunnr, Hildr Kampf, Randgrîð Wut der Schilde, Skeggöld Beilalter stellen Personificationen des Krieges selbst dar. So erschei-

1) Vergl. Lauer, System der griech. Mythologie 371 fgg.

nen die Valkyrien gröſstenteils in den mythologischen Götterliedern der sogenannten älteren Edda, die heldensaglichen weisen sie in ihrer alten concreten Gestalt, welche noch deutlich die Naturgrundlage erkennen lässt, auf, wenngleich andererseits auch schon mitten in die Menschenwelt hinabgezogen und als menschliche Jungfrauen aufgefasst [1]. Das ist eben das Wesen der Heldensage, dass sie die Götter, die schon zum vollen Anthropomorphismus, zur freien Beweglichkeit menschlichen Charakters gediehen sind, nun wirklich in den Kreis der Menschheit herabzieht, sie von irdischen Müttern gebären und selbst dem Tode verfallen lässt. Dabei aber nimmt sie eine Reihe alter aus der Naturgrundlage herstammender Züge in die Schilderung ihrer Persönlichkeiten auf, welche nun festgebannt und versteinert die Kunde früherer Sagenperioden auf die Nachwelt weitertragen, indess dieselben Götter, insoweit sie unvermenschlicht im lebendigen, sich fortentwickelnden Religionsbewusstsein fortdauern, allem Wechsel und jeder Veränderung der Weltanschauung des Volkes unterworfen sind und je mehr und mehr alle Züge ausstoſsen, die an ihre ursprüngliche Naturgebundenheit erinnern [2].

Nunmehr ist es auch klar, weswegen die Valkyren in so hohem Grade mit der kriegggerüsteten Göttin Freyja (Valfreyja, Hildr) sich berühren, der die Hälfte der Gefal lenen gehört, die den Âsen den Met einschenkt und deren

1) S. das Tatsächliche über diesen Unterschied bei Frauer a. a. O. 51 fgg. Petersen, Nordisk Mythologi 237 fgg.

2) Vergl. über diesen Entwickelungsprocess Steinthals Aufsatz „Zur vergleichenden Mythologie.“ Wissenschaftliche Beilage zur Leipziger Zeitung 1857 No. 50—55. Die Anfänge der abstracten Auffassung unserer Göttinnen fallen schon dem 5ten oder 6ten Jahrhundert zu, wie die Uebereinstimmung des Namens Hilde bei Südgermanen und Nordgermanen beweist, wovon weiter unten. Die Vollendung dieses Vorgangs vollzog sich jedoch augenscheinlich in jener Zeit, als zum zweitenmale und in erhöhtem Maſse die nordgermanische Welt eine kriegerische Erregung ergriff; da im Anfange des 8ten Jahrhunderts der Beginn der Vikingerzüge alle Furien krieggewohnten Lebens entfesselte und durch Berührung und Bekanntschaft mit den Schätzen und der Kultur des Südens die normannische Weltanschauung unendlich erweitert wurde.

Vogel der Schwan ist, dass sie als reine Vervielfältigungen derselben erscheinen. Wir lernten auch in Freyja die alte Wasserfrau kennen s. oben S. 288 fgg. Sie gehörte ursprünglich ebenfalls zu der Schar, aus der sie als einzelne Göttin, die Valkyre als Glied einer Genossenschaft heraustrat.

Gerade diejenigen Züge, welche auf die Naturgrundlage der Valkyren hinweisen, hat der Mythus derselben mit den Nôrnen gemein. Wir gelangen dadurch zu dem Schluss: *Auch die Nôrnen waren anfänglich in der Schar der Wasserfrauen mit einbegriffen.*

Dieses Ergebnis vermögen wir noch auf anderem Wege durch Analogie zu bekräftigen. In ganz später nacheddischer Zeit werden Zauberweiber und Völen mit dem Namen der Nôrnen belegt. So heifst es in einer Verwünschungsformel:

Tröll ok âlfar
ok töfranôrnir,
bûar bergrisar
brenni þînar hallir,
hestar troði þik,
hati þik Hrîmþussar
strâinn stângi þik,
stofnar ângri þik,
nema þû vilja minn gjörir [1]).

In der Nôrnagestsaga wird eine Sage von wirklichen Nôrnen erzählt, diese aber als menschliche Zauberfrauen dargestellt. Sie heifsen dem Verfasser Nôrnir, völvur und „spâkonur, er spâðu mönnum aldr." Die Verwechselung der Nôrnen mit den Völen und Zauberweibern wäre nicht möglich gewesen, wenn beide nicht in der Tat eine innere oder äufsere Verwandschaft mit einander gehabt

1) Herrauðs og Bosissaga (saec. XIV) k. 5. Fornaldarsög III, 205. Trolle und Alfen und Zaubernôrnen, nachbarliche Bergriesen sollen deine Hallen verbrennen, hassen sollen dich die Hrimþursen, Rosse dich treten. Das Stroh steche dich, Baumstubben ängstigen dich, wenn du meinen Willen nicht tust.

hätten. Man glaubte, dass Zauberweiber (Vōlen) im Lande umherfahrend, dem Kinde sein künftiges Schicksal nicht sowol bestimmten, als weissagten. Die Edden lehren uns die Vōlur als göttliche von Riesen entsprossene d. h. uralte und verderbliche Frauen kennen, die von aller Vergangenheit Kunde haben, von der Zukunft weiſsagen und durch Zauber den Naturkräften gebieten. Sie unterscheiden sich mithin von den Nôrnen nur dadurch, dass jene das Geschick bestimmen, sie es verkünden. Von den Nôrnen giebt uns Gylfaginnîng die Definition „Nôrnir eru þær, er nauþ skapa.“ Nôrnen sind die, welche die Lebensnot bestimmen; von den Vōlur heiſst es: Vōlur heita þær, sem vîl spâ d. i. Vōlen heiſsen die welche Leid vorhersagen.

Von älterer Naturbedeutung der Vōlur ist uns in den Eddaliedern nur eine Spur erhalten, sie sollen nach Hyndluljôð 32 von Viðôlfr d. h. Waldwolf stammen, der seinem Namen nach ein Waldgeist war. Dieser Zug weist ihnen sogleich auch Verwandschaft mit den Valkyrien an [1]) und lässt uns vermuten, dass auch sie aus der Schar der Wasserfrauen sich losgelöst haben. Die vergleichende Mythologie gewährt uns die sichere Bestätigung dieser Annahme. Der Name Vala, Valva oder Vōlva (diese drei Formen sind gebräuchlich) entspricht dem walachischen Vilva. Mit diesem Namen bezeichnet der Walache die Wolkenwelt belebende Geister, welche in Gestalt eines Lindwurms (wie die deutschen weiſsen Frauen als Dâsapatnîs) in Wolkenhorden durch die Luft fahren und ent-

1) Wie die Vōlur spâkonur, wurden die Valkyren in jüngerer Zeit mit dem gleichbedeutenden Ausdruck spâdîsir benannt. Von Sigmundr wird Vōlsûngasaga cap. XI. Fornaldarsög. I, 144 gesagt: en svâ hlifðu honum hans spâdîsir, at hann varð ekki sârr ok engi kunni tōl hversu margr maðr fêl fyrir honum, hann hafði bâðir henðr blôðgar til axlar. — Åsmundr Kappabani träumte, dass eine kampfgerüstete Frau bei ihm stand und sprach: Hvat veit ôttabragð þitt, þu ert ætlaðr at vera forgângsmaðr annara, en þu ôttast 11 menn, vêr erum spâdîsir þinar ok skulum þêr vōrn veitta môti mönnum þeim er þu âtt við at reyna. Fornaldarsög. II, 484. Weiteres über die Verwandschaft der Vōlen und Valkyren s. bei Weinhold, Die Deutschen Frauen S. 60.

weder segensreiche Witterung, oder verheerende Regengüsse schicken. Jedem Land, jedem König ist eine Vilva zugeteilt. Sie führen in der hohen Luft Kämpfe auf, deren Ausgang für das unter ihrer Obhut stehende Land über die Witterung entscheidet [1]). In anderer Gestalt, als lichtweifses Mädchen mit schwarzen Locken, tritt dasselbe Wesen bei den Serben unter dem Namen Vila, bei den Illyriern als Willa auf. Die südslavische Willa ist Ländern, Bergen, Schlössern vorgesetzt. Sie ruft aus den Bergen die Helden an [2]). Die Vila der Serben bewahrt sehr treu die ursprüngliche Natur der Wasserfrau. Sie wohnt in der Wolke:

Türmt 'nen Turm die weifse Vila
Nicht im Himmel, nicht auf Erden
Auf dem Berge, in den Wolken.
In den Turm baut sie drei Tore;
Eins der Tore ganz von Golde,
Und ein zweites Tor von Scharlach.
Wo sie baut das Tor von Golde,
Will das Söhnchen sie vermählen,
Wo sie baut das Tor von Perlen,
Will die Tochter sie verloben;
Wo sie baut das Tor von Scharlach,
Will die Vila selber sitzen.
Sitzen will sie da, zuschauen
Wie der Blitz spielt mit dem Donner
Und lieb Schwester mit zwei Brüdern,
Und die Braut mit ihren Führern.
Blitz besiegt im Spiel den Donner,
Liebe Schwester beide Brüder
Und die Braut die Hochzeitführer [3]).

Oft wird die Vala Wolkensammlerin genannt. So sagt im Liede „Serbische Mädchensitte“ das Mädchen:

---

1) Schott, Walachische Märchen S. 296.

2) Anton, Versuch über die alten Slaven II, S. 52.

3) Talvj, Volkslieder der Serben II, 93.

„Weder bin ich klug, noch albern,
Auch die Vila nicht, die Wolken sammelt,
Bin ein Mädchen, darum seh' ich vor mich" [1]).

Beim Kampfe Markos mit Mussa redet die Vila aus den Wolken [2]). Wie die Valkyren wohnt sie nach anderer Form desselben Mythus aber auch im tiefen Walde und auf Berggipfeln und wird daher gern „die Vila des grünen Waldgebirgs" genannt. Wie die Völen weiſsagt sie und ist heilkundig. Sie nimmt, gleich den Valkyren die Seele zu sich. Ein von der Mutter durch unvorsichtige Reden dem Teufel übergebenes Kind wird von den Vilen geholt. „Die Vilen sollen dich holen" ist landläufiger Fluch. „Welche Vilen haben dich besieget?" heiſst: Welches Todes bist du gestorben. Aus der Wolke schieſsen sie tötliche Geschosse auf die Menschen und lieben es zu Kampf und Mord anzureizen; sie nehmen sich aber auch einzelner Helden an und schlieſsen mit ihnen Blutbrüderschaft. Sie erscheinen einzeln unter besonderen Namen [3]). Den nordischen Völen legt die Sage schlangengezäumte Wölfe bei, auf denen sie reiten, die Vila jagt auf schlangengezäumten Hirschen daher. Der Gedanke, welcher aus den Wasserfrauen die weissagenden Vilen und Völen schuf, ist die Vorstellung des plätschernden Regens und lauten Donnerhalls als Rede [4]).

Wir sehen, dass die Mythe von den slavischen Vilen fast denselben Entwickelungsgang durchgemacht hat, den wir bei den Valkyren nachwiesen und bei den Nôrnen wahrscheinlich fanden, wir sehen ferner, dass die Sage von den Völen, die mit den Nôrnen auf das engste sich berühren, demselben Bildungsgesetze folgte, und finden da-

1) Talvj a. a. O. 4.

2) Talvj a. a. O. 235.

3) Schwenck, Slavische Mythologie S. 255 fgg.

4) Vergl. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 462. Auch die indischen Âpas heiſsen in den Vêden oft Göttinnen der Rede, vâc. Ṛigv. I, 61, 8 wird von ihnen gesagt: „Ihm ja, dem Indra webten die Frauen, die Göttergemahlinnen (Dêvapatnîs) einen Lobgesang in der Ahischlacht." Vergl. oben S. 115 Thôrs Bartruf.

durch unsere Ansicht neu bekräftigt, *dass auch die Nôrnen einst Wasserfrauen waren.*

Wir wiesen schon oben S. 557 darauf hin, dass die Nôrnen auch mit den Folgegeistern Fylgjen oder Hamîngjen, besonders den Geschlechts- oder Familienfylgjen (ættarfylgjur kynfylgjur)[1]) in naher Verwandschaft stehen. Die Fylgjen s. oben S. 306 fgg. sind Schutzgeister, die teils den einzelnen Menschen von der Stunde der Geburt an durchs ganze Leben begleiten, teils ganzen Geschlechtern und Familien zur Seite stehen. Sie erscheinen bald einzeln bald in Scharen. Berühren sie sich schon in diesen Zügen mit den Völvur, sowie den slavischen Vilven und Wilen, so wird die Uebereinstimmung noch gröfser, wenn wir uns erinnern, dass die Fylgje in der Glückshaube ihren anfänglichen Sitz hat, s. oben a. a. O. die Vila Kinder, die mit Glückshäubchen geboren werden, zu sich nimmt. Auch in die Valkyren rinnen die Fylgjen unmerklich über. Oft heifst es, dass Kämpfer ihren mächtigen Fylgjen den Sieg verdankten. Dem Glûmr erscheint die Hamîngja seines Grofsvaters Vîgfûss behelmt als Valkyrie und bietet ihm ihre Folgschaft an. Er nennt sie, ihre Erscheinung beschreibend, felliguðr darniederstreckende Valkyre [2]). Ûtsteinn, ein Gefolgsmann Königs Hâlfr, wünscht den Kampf mit Ûlfr, weil er hofft, dass seine Dîsen ihm behelmt zur Seite stehen würden, Ûlfr dagegen spricht die Erwartung aus, dass alle Dîsen der Hâlfsrecken gestorben seien [3]). Wie Nôrnen und Valkyren verkündigen die Fylgjen oft die Ereignisse der Zukunft vorher; auch sie sind in das Leben des Menschen eingreifende Schicksalsmächte. Gîsli Sûrssonr hatte zwei Fylgjen, die eine war gut, die andere böse, welche ihn beide verschieden berieten. Die gute führte ihn zu einer Halle, wo seine toten Verwandten um

1) S. über diese besonders Joh. Erici, Observationum ad extiquitates septentrionalium pertinentium specimen Havniae 1766. Observ. II. De geniis tutelaribus S. 175 fgg.

2) Vîga Glûmssaga cap. 9. Islendingasög. III, 345.

3) Hâlfssaga ed. Björn S. 27.

Feuer safsen und offenbarte ihm die Jahre seines Lebens, die er noch haben werde, wenn er ihr folge. Die böse reizte ihn zu Streit auf und übergoss ihn mit Blut, um ihn zum Kampfe zu weihen (s. oben S. 311). Wir werden sehen, dass ebenso die Nôrnen zu todesgefährlichem Kampf antreiben. — Noch deutlicher geht die Verwandschaft der Fylgjen mit den Nôrnen aus folgender Ueberlieferung hervor. Als das Christentum durch König Ólaf den Heiligen grofse Ausbreitung in Norwegen fand, hörte ein gewisser Thidrandr auf seinem Hof von Norden her Rossegestampf und siehe da kamen neun Weiber schwarzgekleidet auf schwarzen Pferden dahergeritten, gezogene Schwerter in den Händen, die ihn angriffen und zur Verteidigung nötigten. Von Süden her eilten neun weifsgekleidete Frauen auf weifsen Rossen ihm zu Hilfe, aber er fiel verwundet zu Boden, starb und ward nach Heidensitte im Hügel beigesetzt. Seine Freunde schlossen, dass die neun schwarzen Frauen die bösen Fylgjen gewesen seien, welche ihn vor Einführung des Christentums noch an sich zu reifsen und nach Vallhöll zu führen trachteten, die weifsen suchten ihn davor zu schützen, erreichten aber ihr Ziel nicht [1]. Ein Volkslied in der älteren Edda bezeichnet die Nôrnen geradezu als Hamîngjen. Vafthrûðnir wird nämlich von Óðinn gefragt:

Hverjar 'ro þær meyjar
er liða mar yfir
frôðgeðjaðar fara?

Der Riese antwortet:

þrjár þjóðar falla þorp yfir
meyja Mögþrasis
hamîngjur einar
þeirra i heimi eru
þô þær með jötnum alask [2].

1) Olafs Tryggvasonars. II, cap. 57.

2) Vafþrûðnism. 48. 46. „Welche sind die Mädchen, die über der Tränke Meer weisheitsvoll fahren?“ „Drei der Maide Mögþrasirs über des

Der Tränke Meer (lìða mar) ist, wie ich mit Finn Magnussen und Petersen annehme, das himmlische Gewässer der Urðarborn. Unsere Stelle besagt deutlich: Unter Mögþrasirs Jungfrauen sind drei die vorzüglichsten (oder einzigen) Schützerinnen der Menschen. Diese drei Mädchen sind die Nôrnen am Urðarborn, die aber der Verfasser des Vafþrûdnismâl noch als einer gröſseren Schar angehörig zu nennen scheint[1]). — Wie Valkyren und Völen werden die Fylgjur eine Naturgrundlage gehabt haben. In der Tat sahen wir oben S. 306, Anm. 2 ihre Identität mit den Mâren. Sie sind Seelen, die als Lufthauch in die Wolke eintretend, nun selbst Wolkengestalt führten, Wasserfrauen wurden (vergl. oben S. 89)[2]). Die Wolken, welche die Seelen der Toten nach dem Glauben des Altertums in sich bargen, und am Himmel hinwandelnd die Wanderung des Menschen auf Erden als treue Gefährtinnen begleiteten, gaben in Verbindung mit dem Gefühl der Hilfsbedürftigkeit gegenüber den Mächten der Natur und des Menschheitslebens und mit dem Herzensbedürfnis, die abgeschiedenen Lieben auch über das Grab hinaus sich vereinigt zu wissen, die Veranlassung zur Entstehung des Fylgienglaubens. Wir sehen also auch hier aus den Wasserfrauen den Nôrnen verwandte Schicksalsmächte sich hervorbilden; ja die Sage von Thidrandr, die durch verschiedene andere nordische Ueberlieferungen, sowie den Eingang des althochdeutschen Gedichtes Muspilli sich ihrem Kerne nach als alt erweist, zeigt dass noch die spätere Zeit ganze Genossenschaften göttlicher, schicksalwirkender Frauen Elemente des Nôrnen-, Valkyren- und Hamîngjenglaubens ungeschieden in sich vereinigten.

Volkes Wohnsitz schweben, die einzigen Hamîngjen derer die in der Welt sind, wenn auch bei Riesen auferzogen.

1) Doch ist diese Auffassung nicht unumgänglich geboten. — Durch Erziehung der Nôrnen bei den Riesen ist eine Erinnerung an ihre in jüngerer Zeit fast ganz vergessene elementare Bedeutung ausgedrückt. Zugleich soll damit ihr hohes Alter gekennzeichnet werden. Von Mögþrasir („nach Kindern verlangend?") ist sonst nichts bekannt.

2) Vergl. Atlam. 26: „Konur hugðak dauðar koma î nôtt hingat, værit vart bûnar, vildi þik kjôsa, býði þér brâlliga til bekkja sinna, ek kveð aflima orðnar þér dîsir."

Ich schliefse diesen Abschnittt mit einer indischen Analogie. Aus dem (himmlischen) Milchmeer s. oben S. 97 stieg sammt den Wasserfrauen, den Apsarasen die Göttin Çrî oder Lakshmî hervor, die Gemahlinn Vishṇus, der in den Vêden anfangs noch Sonnengott ist, welcher auf dem Vogel Garudha (der Wolke) s. oben S. 38 reitet; später zum Herrn des himmlischen Gewässers und der Luft sich erweitert, in der Epenzeit Gott des bewegten Lebens in jeder Bedeutung des Wortes wird [1]). Als Lakshmî einst die Erde verliefs, verschmachteten alle Menschen und Tiere vor Hunger und Durst, alle Teiche und Brunnen trockneten aus und alle Bodenfrüchte verdorrten [2]). Durch die junge Sage sieht man noch deutlich die Naturgrundlage der Wasserfrau hindurch; ebenso lässt sich dieselbe in dem Zuge erkennen, dass der Lakshmî die Kuh, die irdische Vertreterin des Wolkentieres, heilig und das Erntefest geweiht war. Lakshmî von Wurzel laksh = raksh behüten, bewachen [3]) bedeutet ursprünglich die Bewachende, Bewahrende, dann Glück. Wir gewahren, wie die zeugende Naturkraft des himmlischen Elements die Ideen des Reichtums, der Fruchtbarkeit, der Liebe, der Ehe, der Huld weckten, die in Lakshmî vereinigt sind. Der Atharvavêda VII, 11 lehrt uns neben der Göttin Lakshmî, die sachlich unserer Freyja, Frigg, Holda sich vergleicht, eine Schar von Lakshmîs erkennen, welche auffallend den Fylgjen ähneln: „Flieg hinweg von hier, unheilvolle Lakshmî, geh zu Grund, von hier aus fliege dorthin, mit eisernen Haken hängen wir dich an unsern Feind. Die Lakshmî die, mich zu verderben wünschend, unfreundlich auf mich sprang, wie eine Schlange (vandanâ) auf den Baum, die o Savitar entferne von hier anderswohin, als nach uns, Goldhandiger, Heil uns spendend. Hundert und eine Lakshmî sind zugleich mit dem Körper des Sterblichen bei

1) S. Wuttke, Geschichte des Heidentums II, S. 270 fgg.

2) Padmapurâṇam kap. 9. Uttarakhandam. S. Wollheim, Altindische Mythologie S. 82.

3) Von laksh kommt lakshaṇa das Zeichen, ursprünglich das Bewahrende; von raksh râkshasa vor dem man sich zu hüten hat, Riese, Dämon.

der Geburt geboren; die unheilvollsten entsenden wir von hier, die heilvollen gewähre uns Jatavêdas (Agni). Diese hier trennte ich, wie auf der Tenne die getrennten Kühe, verweilen mögen die reinen Lakshmîs, die unheilvollen (Pâpîs) habe ich vernichtet."

B. Die Nôrnen als Göttinnen des Todes, der Geburt und der Heirat.

Valkyren, Völen, Nôrnen und vielleicht auch die Fylgjen bildeten ursprünglich eine Schar, die der Wasserfrauen. Aus der Vorstellung, dass die Seele im Augenblick, wo sie dem Körper enteilt in der Wolke, dem himmlischen Gewässer Aufnahme findet, erzeugte sich der Gedanke, dass die darin weilenden und webenden göttlichen Frauen auf das Leben des Menschen unmittelbaren Einfluss üben. In dem Tode, der das endliche Ziel aller Entwickelung ist, tritt das Eingreifen des Schicksals am Entschiedensten hervor und je mehr der Naturmensch vor diesem Freudenmörder ein natürliches Grauen empfindet, desto lebendiger greift gerade hier zuerst das Bewusstsein einer höheren auf sein Dasein einwirkenden Macht Platz. Verschiedene andere natürliche Ideenverbindungen und psychologische Motive wirkten dahin jene Vorstellung zu befestigen und in den schicksalwirkenden Wasserfrauen eine Scheidung eintreten zu lassen. Die Eddenreligion grenzte die einzelnen Gruppen scharf und bestimmt gegeneinander ab, dem verfallenden Heidentum blieb es aufbehalten, sie wieder zu mischen. In den niederen Schichten des Volksglaubens war ihre Trennung nie vollständig vollzogen.

Während der Valkyrensage vorzugsweise die seelenbergende Tätigkeit der Wasserfrau, den Völen der prophetische Erguss rauschenden Regens zu Grunde lag, bildete sich die Nôrnenmythologie aus einem neuen Moment der Wolkennatur. Die schwarze dunkele Gewitterwolke erschien als Bild des Todes.

Unserem Geschlechte eingeboren und tief in der Eigenheit menschlicher Art begründet ist das Streben, in der Natur Abbilder geistiger Wahrnehmungen zu suchen.

Noch heute entlehnen wir zum gröfsten Teile die Bezeichnungen abstracter Begriffe aus der sinnlichen Aufsenwelt. Die primitive Menschheit war so mit der Natur verwachsen, sie empfand dieselbe so unmittelbar, „dass ihr keine ethische Empfindung ohne Anlehnung an ein Naturobject blieb, während wiederum die Naturempfindung zu einer ethischen sich verklärte [1]." Oft reichte ein einzelner, sogar ganz unwesentlicher Vergleichungspunkt hin, um die Combination herbeizuführen. Mit ewigen Schatten umflorte der Tod das Auge, welches so hell in die Welt hinausschaute, in die dunkele Hügelkammer bargen die Nachgebliebenen die Asche der abgeschiedenen Verwandten, schwarz war die Farbe der Nacht in welche des Todes Zwillingsbruder, der Schlaf, auch die Mächtigsten auf das Lager niederzwingt [2]; in der Finsternis, wenn das lebendige heitere Licht des Tages erloschen ist, wirkte das Gefühl der Hilflosigkeit, das die Quelle aller Religion ist, in der Seele am ergreifendsten, so ergreifend, dass nur die Schrecken des Sterbelagers diese Wirkung überbieten. So musste Nacht und schwarzes Dunkel überall, wo es erscheint, die empfängliche Seele an die Finsternisse des Todes gemahnen. Plötzlich und als allgemeines Naturgesetz unbegriffen trat das Ende des Lebens, die Vernichtung ein. Die schwarze Gewitterwolke, die Verderben drohend eine zeitlang über den Häuptern hinzieht, dann mit einem Male vernichtend sich entladet, verschmolz auf

1) S. die schöne Auseinandersetzung von Lauer, System der griech. Mythologie S. 20 – 49. Vergl. Otfr. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie S. 258: „Symbol ist ein äufseres, sichtbares Zeichen, an welches sich eine geistige Regung, Gefühl oder Gedanke knüpft. Diese Anknüpfung des Gedankens an das Zeichen war, wo sie stattfand, dem Volke natürlich und notwendig und sie geschah unwillkürlich und in diesem geglaubten realen Zusammenhang des Bezeichneten und des Zeichens hat das Symbol sein Wesen." — Ebendas. 269: Die Natur wird in durchaus enger Verbindung mit dem Menschen erfasst und die geistigen Principe beider als identisch und homogen; ja der Mensch erscheint wie in echter Identitätsphilosophie oft nur als ein besonderer abhängiger Naturgeist. Es geht daraus eine dämonische Betrachtung der Natur und des ganzen Lebens hervor, die durch die überwiegende Aufklärung verdrängt, später nur noch als Aberglauben fortbesteht.

2) Vergl. Beôw. 2746 vom toten Drachen: „nu se wyrm ligeð, swefeð sâre wund." Nun der Wurm daliegt, schläft totwund.

diese Weise den Naturmenschen unwillkürlich mit dem Gedanken an den unvorhergesehen eintretenden nächtigen Tod; vergeblich auf Erden nach einer wirkenden Ursache umblickend, fand er dieselbe in den in der Wolke webenden göttlichen Frauen.

Eine willkommene Bestätigung unserer Entwickelung gewährt eine indische Analogie. Skr. kâla heifst schwarz, blauschwarz, das davon abgeleitete Femininum kâlâ bedeutet sowol die Nacht, als eine schwarz aufziehende Wolkenmasse. Kâla auch ist ein Beiname des Totengottes und der seelengeleitende Hund dieses Gottes heifst wiederum çyâma schwarz[1]). Im Ṛigvêda kommt kâla nur einmal vor und hat hier die abgeleitete Bedeutung Zeitpunkt, Zeit; AV. 19, 53. 54 lesen wir es in Liedern, welche von Macht und Wesen der Zeit handeln, deren Begriff hier an den der Weltordnung oder des Schicksals streift. Mit kâla, wozu gr. κηλίς, κηλῖδος Schmutzfleck, κηλιδιάω schmutzig sein, κηλάς κηλάδος Wind und Regen ankündigende Wolke zu gehören scheint, hängt nach Bopps[2]) und Leo Meyers[3]) Urteil κήρ die Todesgöttin, κῆρα schaden zusammen[4]). Die Kêren sind bei Homer eine Schar von Todesgöttinnen[5]), Göttinnen des Sterbens, besonders des gewaltsamen Todes. Wir können sie unsern Valkyren vergleichen[6]), ohne dass beide histo-

---

1) S. Weber, Ind. Studien II, 295 fgg.

2) Gloss. Sanscr. 71.

3) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. V, 375.

4) Doch ist freilich diese Ableitung nicht gang unbedenklich, da bei den einsylbigen Wörtern im Griechischen häufig Abfall eines Endconsonanten oder Zusammenziehung stattfand. In Bezug auf letzteres vergl. κῆρ, κέαρ = skr. kayat Part. von ki denken, κτέαρ = kshayat von kshi besitzen; für ersteres sind μήν = μήνς, χην = χενς (vergl. mens-is, ans-er Gans) Belege. So dürfte κήρ, κηρός von kṛit schneiden mit zend. kĕrĕnt zaubern, skr. kṛitya Zauber kommen, und mit κέρτ-ο-μο-ς herzzerschneidend (aus καρτ mit Suff. μο, ma wie ὀφέλ-ι-μο-ς) zusammenhangen. Κήρ wäre dann die Schneidende, Tötende.

5) Il. XII, 326:

ἔμπης γὰρ Κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο
μυρίαι ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν, βροτόν, οὐδ' ὑπαλύξαι.

6) Dieser Vergleich ist schon mehrfach ausgesprochen z. B. von Preller, Griech. Myth. I, 525.

risch identisch sind. Sie erscheinen mit Eris und Kydoimos auf dem Schlachtfeld, in blutgetränktem Gewande, die Verwundeten und Sterbenden herumzerrend[1]). Jedem, der gewaltsamen Todes sterben soll, ist bei der Geburt schon eine eigene Kêr zugeteilt, die ihn zur bestimmten Zeit ereilt[2]). Unter den Beiwörtern der Kêr (*κακή*, *ὀλοή* u. s. w.) ist *μέλαινα* die Schwarze das gebräuchlichste und ebenso heiſst der Tod dunkel[3]). Aus der Nacht sind diese unheilvollen Göttinnen geboren, wie man zu Hesiods Tagen dichtete[4]). Neben der Kêr erscheint bei Homer eine andere Schicksalsgöttin Moira bis auf zwei Stellen[5]) stets in der Einzahl. Das Wort *Μοῖρα* ist entstanden aus *Μόρια* von Wurzel *μορ*, mar, skr. mṛ töten[6]), bedeutet also die Tötende. Allmählich und zwar bereits in vorhomerischer Zeit vergaſs man diese bestimmte Bedeutung des Wortes und aus der gewaltigsten Kundgebung des Geschickes, dem Tode entspross die Bedeutung des Geschickes im Allgemeinen, geradeso wie auch *μόρος* Tod, und zwar gewaltsamer Tod bei Homer bereits den Sinn „Geschick, Lebensloos“ hat, das den Menschen durch sein ganzes Erdendasein begleitet und ihm schon bei der Geburt zugeteilt ist. Aus diesem Grunde bedürfen sowol *Μοῖρα* wie *μόρος* der Ergänzung durch ein daneben gestelltes *θάνατος* (*θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή*; *θάνατος τε μόρος τε*). Die alte

---

1) Il. XVIII, 535 – 540.

2) Il. XXIII, 79.

3) Il. XVI, 687: *ἦ τ' ἂν ὑπέκφυγε Κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο.*

4) Hesiod. theog. 211:
Νὺξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν
καὶ Θάνατον.

5) Od. VII, 197:
ἅσσα οἱ Αἶσα Κατακλῶθές τε βαρεῖαι
γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.
Il, XXIV, 49: *τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.*

6) S. Ahrens, Griechische Formenlehre des homerischen und attischen Dialects §. 157. S. 185 durch Epenthesis, wie *τείνω* aus *τενιω*, *μαίνομαι* aus *μανιομαι*, *ἀμείνων* aus *ἀμενιων*, *κείρω* aus *κεριω*, *δότειρα* aus *δοτερια*, *χείρων* aus *χεριων*, *μελαινα* aus *μελανια* u. s. w. entspringt. Vergl. Curtius, Griech. Schulgrammatik §. 55. S. 17.

sinnliche und persönliche Bedeutung der Moira bricht aber nicht allein in den Beiwörtern *κραταιή*, *ὀλοή* u. s. w. hervor, sondern noch mehr in den Schilderungen, wie sie selbst in den Kampf hinabschreitet, dicht an den Menschen herantritt [1]), ihn würgt und tötet [2]); ihn mit Händen erfasst und zu Boden reifst [3]), ihn packt und mit Finsterniss seine Augen umhüllt [4]), ihn mit Banden fesselt, so dass er in freier Ausführung seiner Entschlüsse behindert wird [5]). Wie die Nôrn, spinnt oder webt die Moira das Geschick [6]), dieselbe Tätigkeit wird aber in einer überwiegenden Mehrzahl von Stellen den Göttern im Allgemeinen zugeschrieben [7]). Wenn es erlaubt ist, dieses Weben und Spinnen auf alte Naturanschauung zurückzuführen,

---

1) Il. XXIV, 131. XVI, 852:
ἀλλά τοι ἤδη
ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή.

2) Il. XVI, 849: *ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός.*

3) Odyss. II, 100. III, 238:
εἰς ὅτε κέν μιν
Μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο.

Vergl. Sophocl. Ajax. 511: *μοῖρα τὸν φύσαντα καθεῖλε.*

4) Il. V, 83:
τὸν δὲ κατ' ὄσσε
ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιή.

Il. XII, 116: *πρόσθεν γάρ μιν Μοῖρα δυσώνυμος ἀμφεκάλυψεν*
ἔγχει Ἰδομενῆος ἀγαυοῦ Δευκαλίδαο.

5) Il. XXII, 5: *Ἕκτορα δ' αὐτοῦ μεῖναι ὀλοὴ Μοῖρ' ἐπέδησεν.*
Od. III, 269: *ἀλλ' ὅτε δή μιν Μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι.*
Od. XI, 294: *χαλεπὴ δέ θεοῦ κατὰ Μοῖρ' ἐπέδησεν.*

Analog legt die vêdische und epische Mythe der Inder dem Todesgott Yama Stricke und Seile bei, mit denen er und seine Boten den Menschen fesseln; Band und Seil schrieben auch altdeutsche Dichter dem Tode zu.

6) Il. XXIV, 209:
τῷ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιὴ
γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτή.

Od. VII, 197: *ἅσσα οἱ Αἶσα κατακλῶθές τε βαρεῖαι*
γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.

Il. XX, 127: *ἅσσα οἱ Αἶσα*
γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ

7) Od. III, 208: *ἐπέκλωσαν θεοὶ ὄλβον.*
Od. VIII, 579: *θεοὶ ἐπεκλώσαντο ὄλεθρον ἀνθρώποις.*
Od. XI, 139: *τὰ μὲν ἄρ που ἐπέκλωσαν θεοὶ αὐτοί.*
Od. XVI, 64: *ὣς γάρ οἱ ἐπέκλωσεν τάγε δαίμων.*
Od. IV, 208: *ᾧτε Κρονίων ὄλβον ἐπικλώσει γαμέοντί τε γεινομένῳ τε.*

so ergiebt sich auch die Moira, aus einer gröfseren Schar hervorgetreten, differenziert. Wir dürfen um so eher vermuten, dass auch sie aus der Genossenschaft der Wasserfrauen ausgeschieden ist, als die ihr nahe verwandten, schwangestalteten (*κυκνόμορφοι*) Graien [1]), Erynnien [2]) und Gorgonen [3]) aus Göttinnen der Wolke entsprungen sind.

In homerischer Zeit hat die ganze Götterwelt schon einen überwiegend ethischen Charakter angenommen, es zeigt sich das Streben, die gediegenen plastischen Gestalten des Volksglaubens zu verflüchtigen und zu vergeistigen [4]). Dieses Streben hat denn auch die Moira bereits in den Kreis der Abstractionen hineingezogen und jene früheren, die volle Leibhaftigkeit persönlicher Auffassung an sich tragenden Formeln abgeschwächt. Man hatte nun den Tod als Naturnotwendigkeit, als Ausfluss eines allgemeinen Schicksals erkannt, und ein unpersönliches *μοῖρα* und *αἶσα* im subjectiven Sinne des einem Jeden zugefallenen Lebenslooses vertritt häufig den Platz der lebendigen

1) S. Panofka, Perseus und die Graea S. 217. Auch die Graia erscheint ursprünglich in der Einzahl. S. Panofka, Verlegene Mythen 1839 T. I, 1. Das eine Auge der Graien, das Weltauge (s. W. Grimm, Sage von Polyphem S. 28), die Sonne kehrt auch bei drei alten Weibern in einem norwegischen Märchen wieder. S. Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann No. 24 Lillekort S. 162.

2) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 454.

3) a. a. O. I, 460.

4) Dem *Διὸς νόος* (*Διὸς μεγάλοιο νόημα* Il. XVII, 409) wird ein tätiges Eingreifen zugeschrieben. Neben der älteren Vorstellung, dass der Götterstaat auf menschliche Weise sich gliederte, so dass Zeus den König (*βασιλεύς*), die eigentlichen Olymposbewohner (*θεοὶ Ὀλύμπιοι*) die aristokratische *βουλή* der Geronten (bei Homer *θῶκος*, s. Od. V, 3. Il. VIII, 439. Hesiod. theog. 802) die Versammlungen sämmtlicher Götter auch der Nymphen und Wassergottheiten die Volksversammlung (*ἀγορά* s. Il. XX, 3. VIII, 2) darstellten (vergl. Teuffel, Zur Einleitung in den Homer S. 20 fgg.), tut sich eine monotheistische Richtung hervor, welche die Wirksamkeit der verschiedenen Götter vielfach als Ausfluss von der des Zeus, als in seinem Auftrag und Namen erfolgt anschaut (s. Nägelsbach, Homerische Theologie S. 108). Daneben läuft der pandämonistische Zug, überall da wo die Reflexion in einer Reihe mannigfaltiger Erscheinungen ein einheitliches Gesetz erkannte, in diesem Allgemeinen einen neuen Gott zu erkennen, der jenes Einzelne entweder schaffe oder selbst der Geist desselben sei. So traten neben die alten Volksgötter abstrakte Personificationen wie Deimos, Phobos, Kydoimos, Alkê, Aisâ, Enyô, Eris u. s. w. (s. Nitsch, Zur Odyssee I, S. XIII—XV. Nägelsbach a. a. O. S. 89 fgg.).

Göttin [1]). Die nur in zwei Stellen bewahrte Mehrzahl der tötenden (*μοῖραι*) oder spinnenden (*κατακλῶθες*) Frauen gehört noch einer älteren Schicht des Volksglaubens an. Der letztere, der aus einzelnen Sagen vorzüglich aber durch den Kultus zu unserer Kunde gelangt, hielt auch später an der Persönlichkeit der Moiren fest. Hesiod weifs, dass sie sammt den Kêren aus der Nacht geboren seien. Ihre Zahl ist bei ihm schon auf drei beschränkt, sie heifsen Klôthô (die Spinnerin), Lachesis (Lofsung) und Atropos (die Unabwendbare). Der dritte Name Atropos drückt die unausweichliche Notwendigkeit der Schicksalsbeschlüsse, namentlich in der Stunde des Todes aus, ist also nur ein anderer Ausdruck für Moira im ursprünglichen Sinne des Wortes. Diesen Sinn scheint das Volk in einzelnen Gauen noch lange durchgefühlt zu haben [2]). Von dem Act, in welchem das Schicksal am gewaltigsten eingreift, dem Ende des Lebens, richtete sich der Blick naturgemäfs auf den Anfang des irdischen Daseins und neben Atropos trat Klôthô die Spinnerin, welche schon bei der Geburt jedem Menschen das Geschick vorausbestimmt. Beginn und Aufhören, das erkannte man, lag in einer Hand; nun entfaltete sich in Wiege und Grab, Geburt und Tod, nicht mehr im Tode allein die Wirksamkeit der Moiren. Diese Stufe der religieusen Entwickelung bewahrte u. a. der Kultus in Delphi, denn hier liefs man nur zwei Moiren gelten. Mit Eileithyia Aphroditê Urania, und anderen Geburtsgöttinnen vereint, dachte sich der Volksglaube die Moiren bei Entbindungen angerufen [3]). Bekannt ist die schöne,

1) Die Auffassung und Stellung der Mooia im homerischen Gottesbewusstsein, die auseinanderzusetzen hier nicht der Ort ist, erörtert Teuffel a. a. O.

2) Unter Neugriechen gelten Mira, Tichi und Risiko (*ἡ Μοίρᾶ, ἡ Τύχη τὸ Ριζικό*) als die drei Parzen. S. Eulambios *ὁ ἀμάραντος ἤτοι τα ῥόδα τῆς ἀναγεννηθείσης Ἑλλάδος* Petersburg 1843 p. XXVII, woher die Wörter *ῥιζικάρης, καλορίζικος, καλομοιρος* glücklich, *κακόμοιρος, κακορίζικος* unglücklich (s. Sanders, Volksleben der Neugriechen 144) kommen. Neugriech. *ῥιζικό*, ital. rischio Geschick stammt von *ὁρίζω*. Vergl. Ad. Ellison, Versuch einer Polyglotte der europ. Poesie I, 271. D. Sanders, Ueber das deutsche WB. II, 126.

3) S. Preller, Griech. Myth. I, 330. Panofka, Ueber Venusidole 1843

seit Phrynichos von den Tragikern oft bearbeitete Legende von Meleager, dem Sohn der Althaia. Als der Säugling am siebenten Tage nach alter Sitte um das Feuer der Hestia getragen wurde und Namen erhielt, traten die Moiren zur Mutter und sprachen: „Dann wird dein Kind sterben, wenn jenes auf dem Heerde brennende Scheit von der Flamme verzehrt ist.“ Athaia entreifst den Scheit der Flamme und legt ihn in eine Lade; nach Jahren, über den Sohn erzürnt, zündet sie ihn an, und der kräftige Jüngling stirbt plötzlichen Todes.

Der dritte wichtigste Augenblick im Leben des Menschen ist der Zeitpunkt, wann er zur Gründung eines eigenen Herdes schreitet. Er bildet die Mitte zwischen Geburt und Tod und reihte sich sehr bald unwillkürlich diesen Momenten ein. Die Moiren finden wir daher auch bei Hochzeiten zugegen und die Bräute pflegten der Hêra τελεία, der Artemis und den Moiren zu opfern [1]. Aus der Wirkung in diesen drei Hauptmomenten des menschlichen Lebens entwickelte sich meiner Ansicht nach die Dreizahl der Moiren. Der Name Lachesis freilich gehört einer anderen Gedankenreihe an; man stellte sich vor, das Zeus oder die Moiren der Menschen Schicksal durch Losung bestimmen [2]; ursprünglich erlofste wol jeder der Götter, wer seiner Gewalt zufallen sollte [3]. Die weitere Entwickelung des Moirentheologems gehört nicht an diesenOrt.

Wie die hellenische Schicksalsgöttin vom Endiger

S. 319. Die Albanesen glauben, dass am dritten Tage nach der Geburt drei unsichtbare Frauen (φατιτε) am Bette des Kindes schicksalbestimmend erscheinen. Dem Ausspruch der letzten stimmen die andern bei. Jedes dem Kinde zustofsende Ereignis wird auf diese Satzung bezogen, indem man sagt: So haben es die Fatiten geschrieben, d. h. festgesetzt. Hahn, Albanes. Studien 148. Hier waltet Einfluss römischen Glaubens.

1) S. Preller a. a. O. O. Müller, Prolegomena S. 137.

2) Vergl. die Wagschalen Il. VIII, 69 fgg. Il. XXII, 209 fgg.

3) S. Il. XXI, 79: ἀλλ' ἐμὲ μὲν Κὴρ ἀμφέχανε στυγερή, ἥπερ λάχε γεινόμενόν περ. „Mich hat die furchtbare Kêr verschlungen, die mich bei meiner Geburt zu ihrem Anteil erlofste.“ Geradeso wie man bei Erbteilungen das Loos (κλῆρος) warf, wird λαγχάνειν oft von den Göttern gebraucht, die (gleichsam bei Verteilung der Erde), ein Land, eine Stadt, u. s. w. als Anteil erlangt haben.

aller Dinge dem Tode ausging, so auch die römische. Der Römer nannte seine Parze ursprünglich **Morta** die **Tötende**[1]). In des Livius Andronicus Odyssee stand der Vers:

Quando dies adveniet, quem praefata **Morta** est[2])

und Caesellius Vindex führte in seinen Commentarii antiquarum lectionum **Nona**, **Decuma**, **Morta** als die drei Schicksalsgöttinnen auf. Nona und Decima werden auch von Varro als Parzen bezeugt[3]). Diese beiden Göttinnen fallen begrifflich zusammen, sie sind nach den Monaten der **Geburt** benannt.

Gehört nach den vorherigen Untersuchungen die **Dreizahl** der Parzen und Moiren, ja ihre Auffassung als Göttinnen des Schicksals im Allgemeinen einer verhältnismäfsig jungen Zeit an, so dürfte der Glaube an die **tötenden Wolkenfrauen** schon in die gemeinsame indogermanische Urzeit hinaufreichen. Die Westarier kennen einen in Scharen auftretenden weiblichen Dämon Naçus d. h. die **Tötende**, der mit den Drukhs (das sind die indischen Druhyus s. oben S. 155 fgg.) eng verbunden ist. Er bringt Lebenden den Tod oder wirft sich auf die Leichname verstorbener Menschen. Dasselbe Wesen scheinen aber auch die Altrussen gekannt zu haben, denn Nestor erzählt, dass die Einwohner von Polotsk (Plescow) von

1) Mortus, a, um ist das eigentliche Part. Perf. zu mori das in der Sprache der Urbanität durch das erweiterte Adjectiv mort-uus (wie annuus von annus) vertreten wurde, aber, wie franz. mort, ital. morto zeigen, in der Volkssprache lebendig war. Ursprünglich hat mori sowol die transitive Bedeutung **töten**, wie die intransitive sterben; vergl. provenc. morir sterben und töten. Das Suffix tu, skr. ta, goth. þa, þu hat nicht immer passive, sondern oft auch active Bedeutung. Vergl. skr. nâthita anflehend und angefleht; lat. cautus der vorgesehen hat, ausus u. s. w. Aus der Bedeutung „getötet habend“ entwickelte sich der Sinn tötlich wie in immensus, contemptus, acceptus (= gratus) aus dem Begriff wiederholten Leidens der natürliche Uebergang in den Zustand dauernder Eigenschaft stattfand. Vergl. invictus, indomitus, infectus, incorruptus, inexhaustus, inaccessus, incomprehensus, gr. *στρεπτός* biegsam u. s. w.

2) Uebersetzung von Homers: *εἰς ὅτε κέν μιν Μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο.* Vgl. oben S. 580, Anm. 3.

3) Gellius N. A. III, 16.

den Nawje d. h. die Tötenden durch nächtlichen Alpritt getötet wurden.

Von demselben Wortstamm, welcher den Bildungen naçus, nawje zu Grunde liegt, leitet sich das nordische nôrn ab. Es ist die Wurzel NAK (skr. naç, lat. nec-are), wovon lat. nec-s; nec-esse, griech. *νέκυ-ς*, *νεκ-ρός*, goth. nahv-s, altn. nâr, lith. nahwi sterben, nahwe tod, nahwigs tötlich, slav. nawiti morden. Nach vielen verunglückten Versuchen [1]) wurde von J. Grimm die richtige Etymologie gefunden [2]). Wie das goth. (Subst.? Adject.?) viduv-airns; ahd. dio-rna (aus diu-arna); altn. þërna; goth. eis-arn; ahd. îsarn; ags. bläc-ern (atramentarium), cwëart-ern (custodia), hëal-ern (aula), holm-ern (navis), hord-ern (gazophylacium), medo-ern (apotheca mulsi), þryd-ern (turmarum statio), wînern (cellarium) ist von einem verlorenen Substantiv des in goth. naus Plur. naveis, altn. nâr Plur. nâir erhaltenen Stammes NAHV, welches Tod bedeutete, die Form NAHVARNS goth. NAVAIRNS, d. h. die Tötende abgeleitet. Die älteste nordische Lautung musste naurn sein, indem der Vocal der Ableitungssylbe mit dem Stammvocal verschmolz. Gothisch au verdichtet sich nun im Altnordischen entweder zu ô oder â; für ersteres zeugen die Beispiele: goth. dau (mortuus est), mavi (virgo), goth. FLAUS, ags. fleâ (pulex), laug (mentitus est), smaug (irrepsit), sau-il (sol) = altn. dô, moer, flô, lô, smô, sôl. Der Uebergang in â ist im Ganzen häufiger, mitunter sind

1) Rühs, Edda 138 deutete norn = die Rettende aus goth. nasjan, ags. nerjan; Holmboe Ordbog S. 264 = die Leitende aus einer sehr fraglichen Wurzel nr, die leiten bedeuten soll. Petersen, Nordisk Mythologi 140 = die Einengende oder die Zusammenknüpfende aus niörva oder snirfan. Weinhold, Zeitschr. f. D. Altert. VI, 461 die Wassergeborne aus skr. nîra, nâra Wasser. Munch, Die nord.-germ. Völker, übers. von Claussen S. 218 = die Gedrängte, Enge aus njörunn, njarunn = ags. nearu. J. Grimm dachte Myth.[2] 1213 einen Augenblick an ahd. noran, mhd. norn, Part. von niosan (sternutare) wegen der weifsagenden Kraft des Niesens. Selig Cassel tischt, Weimarsches Jahrbuch II, 380, Anm. 36 die directe Ableitung aus *Μοῖρα* mit Uebergang des m in n auf. Statt Aurinia (d. h. Alb-rûna) will er Norinia oder Naurinia = Norn bei Tacitus lesen (!!!).

2) Diphthonge nach ausgefallenen Consonanten S. 189.

beide Formen vorhanden z. B. lô (coma) neben lâ [1]). Es darf daher nicht Wunder nehmen, neben nôrn demselben Stamm â-lautend in nâr zu begegnen. Sehr schön hat Müllenhoff [2]) die gothische Form in dem Volksnamen der Naharnavali, dessen Schreibung in den Handschriften schwankt, aufzuweisen versucht; er stellt den letzteren in Navarnahali = goth. Navairnêhaleis (d. i. qui dearum fatalium tutela gaudent vgl. altn. halr = helid vir fortis) wieder her. Ich vermag Grimms Deutung durch eine nordische Analogie über allen Zweifel zu erheben. Wie nôrn, Gen. nôrnar, Plur. nôrnir ist das Fem. fôrn, Gen. fôrnar, Plur. fôrnir Opfergabe, Opfertier gebildet. Dieses Wort führt wie nôrn auf Wurzel NAK, skr. naç, goth. NAHV, so auf PAK, skr. paç, goth. FAHV weiden zurück, wovon skr. paçu, lat. pecu, goth. faihu, ahd. vihu „das weidende Tier" sich ableiten. Faihu, vihu gingen aus älterem fahu hervor, zu welchem fôrn = goth. fahvairns, favairns sich verhält wie goth. aiz zu eisarn.

Die tötenden Göttinnen der schwarzen Gewitterwolke, die Nôrnen, stehen auch nach nordischem Glauben in unverkennbarer Beziehung zur schwarzen Nacht. Während der Nacht treten sie an Helgis Wiege s. oben S. 554. Mit Absicht ist in dem Bericht darüber das Himmelsgewölbe mânasalr (Mondessaal) genannt [3]); auch in der Sturlûngasaga fliegt Urðr als schwarzer Vogel zur Nachtzeit daher, wo der Mond auf das Totenfeld scheint s. oben S. 382. Sie offenbart durch den Mond (Urðarmâni) künftige Seuche s. oben S. 555.

Wie die Nôrnen zur Erde niedersteigen, um Mord und Tod zu veranlassen, ist öfter geschildert. S. oben S. 560 fgg. Sigurðarqu. 24, wo zu bemerken ist, dass die Nôrnen oft allgemein göttliche Jungfrauen dîsir genannt werden:

1) S. Grimm, Gram. I.³ 457.

2) De poesi chorica S. 8, Anm. 1. Ihm stimmt J. Grimm, G. D. D. S. S. 715 bei.

3) Es hätte sonst ebensowol der Ausdruck sôlar hûs, grund, land verwandt werden können, vergl. oben S. 327.

þat er fär mikit
ef þû fœti drepr,
þars þû at vîgi vegr;
tâlardîsir standa
þêr â tvœr hliðar
ok vilja þik sâran sjâ [1]).

Die Schicksalsfrauen reizen Sörli und Hamdir auf ihren Bruder Erp zu töten [2]). — Sigurð durch Grimhilds Zaubertrank seiner früheren Geliebten vergessen, hat dem Gunnar die Brynhilldr erworben und ruht nun in jenes Gestalt, durch ein Schwert geschieden, neben ihr. Aber zwischen ihnen her gingen grimme Nôrnen (gêngu þess â milli grimmar Urðir, Sigurðarqu. III, 5). Aus den Folgen dieser Nacht sollte das ganze entsetzliche Geschick, der vollständige Untergang des Völsûngen- und Budlûngengeschlechts sowie der Giukûnge hervorgehn. An des schlafenden Atli Bette treten Nôrnen, um ihm in weifsagendem Bilde seinen und seiner Söhne Tod zu zeigen [3]).

Auch der Germane wird zunächst die Geburt als Ausfluss ein und derselben Macht, welche den Tod verhängte, empfunden und von da aus erst die Idee des Schicksals weitergebildet haben. Daher weifs die Sage auch vorzüglich noch davon zu berichten, dass Nôrnen sich um den Neugebornen bekümmern. Zunächst bestimmen sie, welche Seele in menschlichen Körper eintreten soll. Völuspâ 20: „þær lîf kuru alda börnum“ [4]). Dann

1) Grofse Gefahr ist das, mit dem Fufs anzustofsen, wenn du zum Kampf dich anschickst, trügende Nôrnen stehen dir zu beiden Seiten und wollen dich verwundet sehn.

2) Hamdism. 29: hvöttumk at dîsir.

3) Guðrûnarqu. II, 37—41.

4) Den Nôrnen werden an dieser Stelle drei Verrichtungen zugeschrieben: þær lög lögðu, þær lîf kuru alda börnum, orlög seggja. Sie schufen zuerst die Weltordnung, das allgemeine Geschick aller Wesen, dann koren sie den Menschenkindern das Leben, endlich bestimmen sie fort und fort den Lebenden ihre Einzelgeschicke. Das Bestimmen des Lebens und die Bestimmung der Schicksale während des Lebens fallen also nicht zusammen. Verfügen, richten kann man nur über etwas Vorhandenes. Nach unseren bisherigen Ergebnissen über den Eintriit der Seelen aus dem Seelenbrunnen in menschlichen Körper wird daher für die ältere Zeit die Lebenskiesung in der

stehen sie notlösend den Müttern zur Seite. Aufser der schon oben S. 555 angeführten Stelle Fafnism. 12. 13 ist hier noch zu erwähnen die Vorschrift in Sigrdrîfum. 9:

Bjargrûnar skaltu kunna
ef þû bjarga vilt
ok leysa kind frâ konum;
â lôfa þær skal rîsta
ok of liðu spenna,
ok biðja þâ dîsir duga[1]),

Da die geburtshelfenden Nôrnen als holde Mächte erscheinen mussten (vergl. oben S. 573 hamîngjar einar), so sind sie es ohne Zweifel, welche neben Frigg und Freyja als „hollar vættir“ bei Entbindungen angerufen wurden, wie in Oddrûnargrâtr 10 (s. o. S. 295, Anm. 1). Auf den Færœer heifst noch heute die erste Mahlzeit, welche eine Frau nach der Entbindung geniefst, Nôrnagreytur d. i. Nôrnengrütze[2]); wahrscheinlich opferte sie davon den Schicksalsjungfrauen für ihren gnädigen Beistand in den Wehen.

Erst nach der Geburt bestimmen die Schicksalsjungfrauen dem Kinde die Dauer seines Lebens und den Charakter desselben. Borghildr hat den jungen Helgi geboren; Nacht wird in der Burg, eines Tages alt ist der Säugling, eh die Nôrnen schicksalschaffend erscheinen, s. oben S. 554. Sie bestimmen seine künftigen Eigenschaften und sein Lebensglück.

---

oben angegebenen Weise aufzufassen sein. Nur in soweit ist mit dem blofsen Geschenk des Lebens das Geschick desselben bestimmt, als das letztere durch die natürlichen körperlichen Verhältnisse u. s. w. bedingt wird. Vergl. Oegisdrecka 48, wo Loki zu Heimdallr (dem Gewittergott) sagt: þêr var i ârdaga ið ljôta lif um lagit, aurgu baki þû munt æ vera. „Dir ward in Urzeit dies leide Leben bestimmt, mit nassem (schäumendem) Rücken musst du immer dastehn.“

1) „Hilfrunen sollst du kennen, wenn du helfen willst und lösen Kinder von Frauen. In die flache Hand soll man die ritzen und um die Gelenke spannen und flehn, dass die Disen beistehen.“ Wenn Sigurðr ormr i auga im Begriff die Heerfahrt gegen Eysteinn von Upsal zu rüsten, sich dabei vermisst, ihn der Krone zu berauben „ef dísir duga,“ so ist ungewiss, ob Valkyren oder Nôrnen gemeint sind, wahrscheinlich die ersteren.

2) Antiquarisk tidskrift 1849—51 308, a.

Wie ich vermute wähnte man, dass dies in dem Augenblick, oder wenigstens um die Zeit geschah, wenn das Kind durch die Wasserbesprengung in die Menschheit wirklich eintrat, s. oben S. 310 fgg. Denn von da an war es erst fähig, Menschengeschick zu erfüllen [1]). Den Beweis für meine Ansicht glaube ich in einer Reihe abergläubischer Meinungen und Gebräuche finden zu dürfen. Die Inselschweden auf Worms sagen, die Gevattern müssen während der Taufhandlung den Pastor oder das Kind ansehen, denn wenn sie sich umsehen sieht das Kind Gespenster und bleibt geistersichtig [2]); durch das Umsehen heben die Gevattern die Wirkung der Taufe und des Nôrnengesanges auf und das Kind behält seelische Natur, vergl. oben S. 313. Was man dem Kinde während der Taufe anwünscht, erfüllt sich. Wir werden davon zahlreiche Beispiele aus Deutschland beibringen. Auf Falster setzt der Vater bei der Fahrt zur Taufe das Kind auf das eine Ross, damit es furchtlos wird; die Mutter wirft auf dem Wege einen mitgebrachten Kuchen dem ersten Armen zu, damit das Kleine mildtätig werde, die Patin muss dem Prediger rasch antworten, damit das Kind schnell lesen lerne u. s. w. [3]). Wenn das Kind zum erstenmal gebadet wird, legt man Geld in das Wasser, so wird das Kind reich. Ein Beutel mit Pfennigen ausgenäht, wird ihm auch um den Hals gehängt [4]).

Wir sehen hier während der Taufe, die an die Stelle der älteren heidnischen Wasserbesprengung trat, ebenso wie auch das erste Bad des Kindes dieselbe vertritt, dem Kinde künftige Eigenschaften mitgeteilt und sein Le-

1) So sind Askr und Embbla schicksalslos (örlöglausar), ehe Ôðinn ihnen Seele (önd), Hœnir und Loðurr Leben, Blut, blühende Farbe und menschliche Geberde (vergl. oben S. 309) gegeben haben. Völuspâ 17. 18.

2) Russwurm, Eibofolke II. §. 671. S. 66. Vergl. Kreutzwald - Boecler S. 23.

3) Sv. Grundtvig, Gamle danske minder i folkemunde II, S. 108.

4) Erik Fernow, Beskrifning öfver Wärmeland. Götheborg 1773 p. 253 fgg. Myth.[1] CIX, 19.

bensglück vorausbestimmt[1]). Dies aber gewährten nach heidnischem Glauben, wie wir aus dem Helgilied abnehmen können die Nôrnen. Auch hier folgt der Schicksalsbestimmung durch die drei Jungfrauen unmittelbar der Act der Namengebung, von dem, wie wir wissen, die Wasserbesprengung einen unerlässlichen Teil bildete. Es heifst nämlich. Helgaqu. Hundîngsb. I, 6. 7, nachdem der Nôrnenbesuch geschildert ist, dass der König selbst aus dem Schlachtlärm kam, um dem jungen Fürsten edeln Lauch zu bringen (sjâlfr gêkk vîsi or vîgþrimu, ûngum foera îtr-

---

1) Wenn Simrocks Uebersetzung richtig wäre, würde Hâvam. 159 bereits ein eddisches Beispiel solches Aberglaubens bieten. Es ist die Rede von Runenliedern, welche Ôðinn weifs: þat kann ek þrettanda, ef ek skal þegn ûngan verpa vatni â, munað hann falla, þótt hann î fôlk komi, hnigra sâ halr fyr hjörum. „Dies dreizehnte kann ich, soll ich einen jungen Degen in's Wasser werfen (bei Simrock: soll ich ein Degenkind in die Taufe tauchen), nicht wird er fallen, wenn er auch gegen eine Kriegsschar kämpft, nicht beugt sich der Held vor Schwertern.“ Der Ausdruck verpa vatni â kann nicht wol von der heidnischen Taufe gebraucht sein, da diese in Wasserbegiefsung (ausa vatni) bestand, entgegengesetzt der christlichen Taufe, die in älterer Zeit wenigstens im Norden noch im Flusse geschah. So wurden die Isländer in der heifsen Quelle zu Laugardal getauft. Ich glaube vielmehr, dass sich unsere Strophe auf die im Norden, soviel ich weifs, sonst nicht erwähnte Sitte bezieht, die neugebornen Kinder in kaltes Wasser zu tauchen, um sie kräftig zu machen. Dass diese Sitte bei den Südgermanen bestand, bezeugt Galen in seinem Buch über Erhaltung der Gesundheit: „Wer unter uns möchte es ertragen, das neugeborne Kind, das von Mutterleibe noch warm ist zum Flusse zu tragen (ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα) und, wie die Germanen tun sollen, in das kalte Wasser gleich glühendem Stahl zu tauchen, sowol um ihre natürliche Kraft zu erproben, als auch um den Körper abzuhärten?“ — Otto Sperling, De Baptismo ethnicorum Havniae 1700 S. 146 erzählt, dass er einen Holsteiner kannte, welcher nach Sitte der Altvorderen sein neugebornes Kind mit Schnee wusch; und Scheffer, Lapponia cap. 26 berichtet von den Lappen: Infantes recens natos abluunt prius aqua frigida, vel nive, ac tum demum immittunt calidae. Auch bei den Nordgermanen wird diese Sitte bekannt gewesen sein, welche Aristoteles Polit. VII, cap. 17 den Galliern beimisst. Sie scheint nach Strabos Aussage Geogr. l. III. (vergl. Sidon. Apollin. panegyr. Anthem. Cons. dict. carm. 2, 85 fgg.) noch bei andern Naturvölkern Nord- und Mitteleuropas verbreitet gewesen zu sein, hat aber nichts zu tun mit dem wol nur keltischen Ordale, die Echtheit des Kindes dadurch zu erforschen, ob es in fliefsendes Wasser (die meisten Berichterstatter nennen den Rhein) geworfen oben schwimmt oder untersinkt. Nach meiner Auffassung ist mithin die obige Stelle so zu verstehen: „Ich (Ôðinn) weifs ein Runenlied, das bei dem ersten der Abhärtung wegen vorgenommenen Flussbade des Kindes, dasselbe furchtlos und stichfest macht.“ Mit Wasser besprengen, begiefsen würde „vatni verpa“ lauten ohne Präp. Vergl. Beów. 2790: Hine eft ongan wäteres weorpan.

lauk grami). Er nannte ihn Helgi und schenkte ihm ein Schwert und viele Güter zur Namengabe [1]).

Saxo erzählt: Mos erat antiquis super futuris liberorum eventibus parcarum oracula consultare. Quo ritu Fridlevus Olavi filii fortunam exploraturus nuncupatis solemniter votis, deorum aedes precabundus accedit, ubi introspecto sacello ternas sedes totidem nymphis occupari cognoscit. Prima indulgentioris animi liberalem puero formam uberemque humani favoris copiam erogabat. Eidem secunda beneficii loco excellentiam liberalitatis condonavit. Tertia vero protervioris ingenii invidentiorisque studii femina sororum indulgentiam aspernata con-

---

1) Der herliche Lauch, den Sigmundr seinem Sohne bringt, ist ein Kreuz der Ausleger. Die annehmbarste Erklärung hat bis jetzt Rassmann gegeben, der (Heldensage S. 76) darin das reine Kraut (chrênecrûda) erkennen will, welches nach altdeutschem Recht bei Uebergabe von Grundstükken als Symbol dargereicht wurde, RA. 110 fgg. Aber abgesehen davon, dass in Skandinavien bei dieser Handlung nur ein ganzes grasbewachsenes Rasenstück angewandt zu sein scheint, RA. 116; kommt Sigmundr keineswegs mit der unmittelbaren Absicht nach Hause, den Sohn zu beschenken, sondern ihn durch Kniesetzung als den seinigen anzuerkennen, mit Wasser zu begiefsen und mit Namen zu begaben; die Schenkung der Grundstücke folgt erst in zweiter Linie. Weit eher dürfen wir daher in den Worten „foera itrlauk“ eine mit der Wasserbesprengung unmittelbar zusammenhängende Sitte vermuten. Vielleicht helfen folgende Winke auf die Spur. Der Lauch diente im skandinavischen Norden zur Vertreibung von Zauber. Nach Sigrdrîfum. 8 schützt es vor Gefahr heimlicher Giftmischung, wenn man bei der Einsegnung des Tranks Lauch in den Met wirft. Wahrscheinlich von Schweden wenn nicht von Russen übernommen war die von Forselius saec. XVII. berichtete ehstnische Sitte, den Kindern vor der Taufe Brod, Geld und *Knoblauch* in die Windeln zu binden, teils in der Absicht um sie dadurch vor Zauberei zu sichern, teils in dem Glauben, dass es ihnen dann an jenen Dingen im ganzen Leben nicht mangeln werde. S. Kreutzwald-Boecler S. 20. Die Annahme der Entlehnung wird nicht allein dadurch unterstützt, dass nach Kreutzwalds Untersuchungen den Ehsten der Gebrauch des Knoblauchs als Schutzmittel nicht bekannt ist (sie wenden assa foetida, wie sonst, so auch beim Kinde an), sondern noch mehr durch das Einbinden des Geldes und Brodes in die Windel. Dies letztere wird freilich unter den Ehsten noch heute geübt. Es ist aber eine uralt germanisch-slavische Sitte, die bei den Inselschweden (Russwurm, Eibofolke II. §. 2. 72. S. 67) so wie bei den Böhmen (s. Hanuš, Ueber die altertümliche Sitte der Angebinde. Prag 1855 S. 20) bis auf diesen Tag in Geltung steht und durch die Benennungen des Patengeschenks in den oberdeutschen Dialecten Strick, Helseta, Würgete, Angebinde (s. J. Grimm, Ueber Schenken und Geben S. 184) wie wir weiterhin sehen werden, mit dem Schicksalsseil in Verbindung tritt.

sensum ideoque earum donis officere cupiens futuris pueri moribus parsimonii crimen adfixit [1]).

Nôrna-Gestr erzählt von seiner Jugend, dass sein Vater Groenîngr völvur zu sich ladete, „er kallaðar voru spâkonur ok spâðu mönnum aldr (var. lect. örlög)." Sie kamen mit grofsem Gefolge, um dem jungen Gestr sein Schicksal vorauszusagen (ok skyldu þær spâ mer örlaga; þær skyldu tala um mitt mâl). Das Kind lag in der Wiege, daneben brannten zwei Kerzen (offenbar zur Abwehr der Âlfen, damit sie keinen Wechselbalg bringen sollten). Die Frauen verhiefsen dem Knaben, er solle ein Glückskind werden und mehr im Lande gelten, als andre seiner Verwandten, Voreltern und Häuptlinge. Die jüngste Nôrn war zu wenig beachtet worden, auch gab es da Raufbolde, die sie von ihrem Sitze stiefsen. Hierüber wurde sie zornig und hiefs die andern ihren guten Wünschen Einhalt tun „ich aber bestimme ihm, dass er nicht länger leben soll, als die neben ihm angezündete Kerze brennt (þvîat ek skapa honum þat, at hann skal eigi lîfa lengr, en kerti þat brennr, er tendrat hià sveininum)." Da ergriff die ältere Völva das Licht, leschte es aus und gab es der Mutter mit der Anweisung, es nicht eher wieder anzuzünden, bis der Sohn den letzten Tag des Lebens zu sehen wünsche. Der Knabe erhielt von dieser Begebenheit den Namen Nôrnagestr Nôrnengast; er lebte 300 Jahre; dann zündete er die Kerze an und gab sich so den Tod [2]).

Offenbar liegt dieser Erzählung eine ältere Sage von den wirklichen göttlichen Nôrnen zu Grunde, die dem Kinde den Gang seines Lebens bestimmen, nicht blofs vorhersagen; eine Sage welche der Meleagerlegende s. o. S. 583 sehr ähnlich, aber gewiss echt germanisch ist, da unserem Altertum die Auffassung des Lebens als brennen-

1) Saxo, Histor. Dan. VI, 102.

2) Nôrnagestssaga cap. 12.

des Licht geläufig war [1]). Die jüngere Tradition, welche die Nôrnen mit Wahrsagerinnen vermischt, versteht diese Symbolik nicht mehr und deutet die Lebenskerze auf das zur Abwehr der Elbe angezündete Licht [2]). Die Gaben der Nôrnen stimmen mit denen im Helgiliede überein, Macht, Ruhm und Glück in allen Unternehmungen, daneben stekken sie dem Leben die Grenze. Wie dem Helgi Ruhm und edeles Aussehen beschert wird, teilen die Jungfrauen in der obigen Sage aus Saxo dem Ôlaf eine edle Entwicklung des Körpers, Edelsinn und Gunst bei den Menschen, daneben aber das Laster des Geizes zu. Die Schicksalbestimmung an der Wiege (nach der Geburt, bei der Dication) bezog sich mithin wesentlich auf die innere und äufsere Entwickelung des jungen Menschen selbst, und ist vom Verhängen einer Schickung während des Lebens verschieden.

Bei Saxo, wie in der Nôrnagestssaga tritt neben den guten eine böse Nôrn auf, welche die wolwollenden Bestimmungen jener einschränkt oder zunichte macht. Ein solcher Gegensatz war durch sich selbst gegeben, sobald neben den grausamen Todesgöttinnen den Nôrnen κατ' ἐξοχήν, die milden Spenderinnen des Lebens, die Schicksalsgöttinnen der Geburt sich entwickelt hatten. Ich denke mir die Genesis der in diesem Abschnitt dargelegten Vorstellungen etwa in folgender Art. Man wird ursprünglich die Einheit der im Tode und der bei der Geburt sich äufsernden Schicksalsmacht nicht in der Weise empfunden haben, dass man ein und dieselbe Persönlichkeit mit beiden Wirkungen betraut dachte. Neben die tötenden Göttinnen der schwarzen Wolke, der Nacht, traten die geburtfördernden Wasserfrauen der weifsen Wolke, die mit Tag und Licht sich berührt; aber beide Scharen wurden als eine Einheit erfasst. So er-

1) S. KHM. No. 44. Pröhle KVM. No. 13. KHM.[3] III. S. 69 fgg. Oben S. 310, Anm. 3. Panzer, Beitrag I. S. 308. Zeitschr. f. D. Altert VI. 380 fgg.

2) Vergl. oben S. 318, Anm. 3.

klärt sich, wie der Verfasser von Gylfaginnîng noch spät davon Kunde haben konnte, dass die notlösenden Nôrnen eine besondere Abteilung bildeten. Nach und nach verengte sich auf jeder Seite die Genossenschaft zu einer einzelnen Person; es gab nun nur eine Nôrne der Geburt und eine des Todes; neben sie stellte das Volksbewusstsein — wie ich vermute — eine dritte Nôrne der Heirat (wofür ich freilich aus nordischen Quellen für jetzt kein Beispiel beizubringen vermag); und dann erst, nachdem die Dreiheit sich herausgebildet hatte, überkamen alle Nôrnen die Macht über das Schicksal im Allgemeinen.

C. Die Nôrnen als Urteilerinnen beim Göttergericht.

Mit der Ausbildung der altgermanischen Staats- und Rechtsverhältnisse zu derjenigen Stufe, auf welcher wir das Leben unserer Vorväter zu Tacitus Zeit erblicken, ging die allmählich wachsende staatliche Organisation von Âsgarð Hand in Hand. Wôdan-Ôðinn wurde der allwaltende Herscher des Götterstaats, der sich ganz als Abbild des menschlichen formte. Wie sich unter den Gaufürsten das Volk zum Dinge versammelte, um seine gemeinschaftlichen Angelegenheiten zu beraten, so die Götter „þâ gêngu regin öll â rökstôla ok um þat gættusk“ [1]). Nur darin unterscheidet sich die Götterversammlung von dem menschlichen Dinge, dass dort auch die Frauen Sitz und Stimme haben; hier dem Weibe jeder Zutritt, jede Rechtshandlung versagt ist. Vergl. Senn vâru æsir allir â þîngi, ok âsynjur allir â mâli, ok um þat rêðu rîkar tîfar, hve þeir Hlôrriða hamar um soetti [2]). Einer ähnlichen Erscheinung begegneten wir oben S. 581, Anm. 4 bei Homer.

---

1) Völuspâ 6. 9. 27. 29. Da gingen die ratenden Mächte auf die Versammlungsstühle und hatten Acht darauf (darum bekümmerten sie sich). Das dunkele rök in rökstôll stelle ich zu goth. rikan, ὀρέγειν; doch dürfte rökstôll vielleicht Herscherstuhl bedeuten, wenn man lat. rĕg-ere, rēg-s neben skr. râjan, goth. reiks, altn. rikr erwägt. Vergl. altn. rökr (goth. RAKUS = riquis), skr. rajas.

2) Thrymsqu. 14. Zugleich kamen die Âsen alle zum Dinge, und die Âsynjen alle zur Gerichtsstatt, und darüber berieten die mächtigen Himmels-

Sobald man anfing eine höhere einheitliche Weltordnung zu glauben, sobald man in den Göttern die Stützen oder Tragebalken des Weltgebäudes (goth. anzeis, ahd. ensî, alts. Ês, altn. Aesir) die Bande, welche das All in seinen Fugen zusammenhalten (altn. höpt, bönd), die beratenden Mächte, die alle Dinge voraus bedenken (altn. regin, rögn; bliðregin, holl regin; uppregin, ginregin; alts. reganu), die Abmessenden erkannte, welche allem Werdenden natürliche Grenze und Ebenmafs setzen (mjötudr, mjötudar (?) ags. metôd, meotud, Pl. metôdas (?); alts. metod, metodôs (?) musste der Beratung der Götter alles Leben und Entstehen auf Erden und im Himmel unterliegen. So sehen wir in der Völuspâ nicht allein den Krieg gegen die Vanen, und die Tötung des jötunischen Baumeisters Gegenstand der Besprechung in der Ratversammlung der Âsen bilden, sondern auch die Schöpfung der Nacht und des Tages, die Ordnung der Gestirnbahnen u. s. w.; und wie wir oben S. 583. vermuten durften, dass die Olympier darum lofsten, welche Personen oder Verrichtungen ihrer Macht anheim fielen, wird im Dinge der nordischen Götter bestimmt „hverr skyldi dverga drôttir skepja." Völuspâ 9.

Im Vordergrunde stand die Lenkung des Menschenlebens. Hatte der Germane sich bis dahin vor allgewaltigen Göttermächten gebeugt, die nach individuellem Gutdünken über ihn verfügten, so sah er jetzt in der Willkür Ordnung; nach Urteil und Recht und unter Zustimmung der ganzen Göttergemeinde wurde dem Menschen das Schicksal zugeteilt. Bei dieser Vorbestimmung nahm die Götterversammlung ganz das Verfahren einer wirklichen Gerichtsverhandlung an.

Im altgermanischen Gerichtswesen besteht ein strenger Unterschied zwischen dem Richter und dem Urteiler

---

mächte, wie sie dem Hlôrriði den Hammer verschafften. Dieselbe Formel kehrt Vegtamsqu. 1, nur pflegen hier die lichten Götter darum Rat, „wie Baldr habe so schwere Träume." — þing und mâl sind hier, wie ich wol nicht erst zu erwähnen brauche, gleichbedeutend und nur des epischen Parallelismus wegen nebeneinandergestellt.

oder Schöffen. Der Richter stellt das Gericht an, und hat die Leitung des ganzen Verfahrens. Er legt den Tatbestand vor oder stellt ihn durch Zeugenverhör fest. Dann erst fragt er den Urteiler. Diesem liegt es ob, zu antworten, den richtigen Spruch zu ermitteln und zu bezeugen, was nach altheiligem Brauche der Väter im einzelnen Falle als Recht zu betrachten, zu tun oder zu lassen erforderlich sei. Dies Amt des Urteilers hiefs tuom, altn. dômr, altfr. dôm, ags. dôm [1]), goth. dôms, ein Wort, das ursprünglich das Gerichtswerk überhaupt bezeichnet. Antwortete der Urteiler auf die Frage des Richters ohne weiteres, so sagte er das Urteil (kveða, segja); war der Rechtsbrauch umständlicher, so legte er es ausführlicher dar, er wies es (vîsa). Hatte man aus mehreren Rechtssitten zu wählen, so wurde die passende gekoren (kjôsa). War der Handel verwickelt, oder es stand dem Urteiler kein Präcedenzfall vor Augen, so musste das Urteil erst gefunden, oder neu gesetzt (setja) oder gelegt werden (leggja). Bald wurden diese Formeln alle synonym gebraucht für die Tätigkeit des Urteilers überhaupt; in diesem allgemeinen Sinne hiefs ein Urteil zu stande bringen gemeinhin altn. skapa, altd. skĕphan, goth. skapjan, woron scabinus, altd. scĕpho Schöffe. Was der Schöffe geschaffen hat legt, oder setzt (d. i. sanctioniert) der Richter (setja, leggja) und diese gelegten oder gesetzten Urteile (lög) bildeten das Recht, die Satzung (goth. bi-lageins, bei Jornandes bellagines). Richter war der Fürst, auf Island der Godhi. Den Ort der Gerichtshandlung beschatteten häufig heilige Bäume [2]).

Vom Ding der Götter über menschliches Schicksal bietet die Gautrekssaga ein Beispiel. Óðinn erzieht in der Gestalt eines Greises, der sich Hrosshârsgrani nennt, den Starkaðr. Einst in der Nacht weckt er den Zögling. Sie rudern zu einer kleinen Insel und gehen zu einem Gereute

1) Dazu goth. dômjan, altn. dœma, ags. dêman, altfr. dêma, ahd. tuomjan.
2) RA. 749 fgg. 794 fgg.

im Wald. Da war eine grofse Menge Volks zum Dinge versammelt (î rjôðrinu war fjölmenni mikit ok var þar þîng sett). Elf Männer safsen auf Stühlen, der zwölfte Stuhl war leer. Hrossharsgrani setzte sich auf denselben und alle begrüfsten ihn als Ôðinn (heilsuðu allir Ôðni). Er sprach, die Schöffen (dôm-endr) sollten Starkaðs Schicksal bestimmen (dœma örlög Starkaðs). Da ergriff Thôrr das Wort und sprach: „Âlfhildr, Starkaðs Grofsmutter, wählte ihrem Sohne zum Vater lieber einen hundweisen Jötunn als Âsathôrr, darum schaffe (skapa ek) ich das dem Starkaðr, dass er niemals Sohn noch Tochter haben soll und so sein Geschlecht beendigen. Ôðinn sprach, ich schaffe ihm (þat skapa ek honum), dass er drei Menschenalter leben soll. Thôrr schafft ihm, dass er in jedem derselben ein Nîdîngswerk (eine Schandtat) vollbringe. Ôðinn verleiht ihm das beste Waffenwerk und Gewand, Thôrr versagt ihm Land und Grundbesitz. Ôðinn teilt ihm fahrende Habe im Ueberfluss zu. Thôrr legt ihm auf (þatt legg ek â hann), dass er niemals glaube genug zu haben. Ôðinn verleiht ihm Sieg und Geschicklichkeit in jedem Kampfe, Thôrr, dass er in jedem eine unheilbare Wunde davon trage. Ôðinn schenkt ihm Dichtergabe, so dass er gleich fertig dichte und spreche; Thôrr urteilt, dass er seine eigenen Lieder vergessen solle. Ôðinn schafft ihm, dass er bei den vornehmsten und besten Männern angesehen sei. Thôrr spricht „verhasst sein soll er dem gesammten Volke.“ Alle Urteiler aber bestätigen das Gesagte durch ihren Spruch (þâ dœmdu dômendr alt þetta â hendr Starkaði, er þeir höfðu ummælt).

Auffallend ist bei dieser Erzählung, dass Ôðinn sowol als Richter, wie als Urteiler auftritt; und dass die Götter nicht als freiwaltende, über das All gebietende Potenzen erscheinen, vielmehr in ihren Urteilssprüchen über die enge Grenze nicht hinausgehen, welche ihrer besonderen Macht durch den Mythus gesteckt wird. Sie sprechen nur das zu, was sie selbst auszuführen, zu verleihen, zu hindern im Stande sind.

Nach mehreren Liedern kommen die Götter unter der Esche Yggdrasill, als heiligem Gerichtsbaum zum Dinge zusammen. So heifst es in Grimnism. 29:

Körmt ok Örmt
ok Kêrlaugar tvær
þær skal þôrr vaða
hverjan dag,
er hann dœma ferr
at aski Yggdrasils [1]).

Der Verfasser von Gylfaginnîng antwortet auf die Frage „wo liegt die Hauptstätte oder das Heiligtum (höfuðstaðrinn eða helgistaðrinn goðanna) der Götter?" „bei der Esche Yggdrasill; da halten die Götter täglich Gericht (þar skulu guðin eiga dôma sîna hvern dag)." Etwas weiterhin berichtet derselbe Schreiber: Unter der dritten Wurzel der Esche, die im Himmel sich erhebt, liegt der Urðarbrunnen; da haben die Götter ihre **Dingstatt** (þar eigu guðin dômstað sinn [2]). Diese Angaben der jüngeren Edda haben augenscheinlich keine andere Autorität als die obige Strophe des Grimnismâl. Aus anderen Liedern aber geht deutlich hervor, dass an jenem Orte ein Göttergericht gedacht wurde, bei dem die Götter als Richter, die Nôrnen als Urteilerinnen fungierten, illr er nôrna dômr Hervarars. cap. 20 [3]). In Thiodôlfs Ŷnglîngatal [4]) heifst es von Hâlfdanr hinn mildi: „nôrna dôms of notit hafði, d. h. er hatte der Nôrnen Urteil abgenutzt. Fafnir spricht zu Sigurðr:

Nôrna dôm þû munt
fyr neisum hafa,

1) Körmt und Örmt und beide Kerlög muss Thôrr jeden Tag durchwaten, wenn er ausführt bei der Esche Yggdrasill Gericht zu halten. — Aufser dieser Stelle vergl. man Loddfafnism. 1 (Hâvam. 111), wo davon die Rede ist, dass am Urðarbrunnen ein þularstôl steht d. h. wie Keyser, Nordmændenes religionsforfatning i hedendommen S. 59 aus Hâvam. 79. 135. Vafþrûðnism. 9 schliefst, ein Stuhl von dem aus die Godhen öffentlich des alten Glauben zu lehren pflegten. Von diesem Stuhle aus hört man von Göttergerichten und Runensitzung (of rûnar heyrda ek dœma ok regindôma, nê um risting þögðu).

2) Gylfag. 15.

3) Fornaldarsög. I, 508.

4) Ŷnglîngas. cap. 52.

ok ôsvinns apa;
î vatni þû druknar
ef î vindi rœr;
alt er feigs forað [1]).

Aber nicht allein der allgemeingehaltene Ausdruck nôrna dômr findet sich, sondern von der Tätigkeit derselben werden alle jene technischen Ausdrücke gebraucht, welche das Geschäft des Urteilers bezeichnen:

Nôrnir öðlîngi aldr um skôpu. Helgaqu. Hundîngsbana I, 2. Nôrnir heita þær er nauð skapa Skâldskaparm. c. 75 Sn. c. Havn. I, 557. Gôðar nôrnir skapa gôðan aldr. Gylfag. XV. Ljôtar nôrnir skôpu oss langa þrâ. Sigurðarqu. III, 7. Aumlig nôrn skôp oss î ârdaga, at ek skylda î vatni vaða. Sigurðarqu. II, 2. fyr sköpum nôrna Fafnism. 44. ef okr gôð um sköp gerði verða. Sigurðarqu. III, 56. vinnat skjöldûngar sköpum Helgaqu. Hundîngsb. II, 27. sköp Nôrna. Krakum. 24. Fornaldars. I, 308.

Nôrnir lög lögðu. Völuspâ 20. orlög segja. Völuspâ 20. kveld lîfir maðr ekki eptir kvið nôrna. Hamdism. 31. Urðar orð Fjölsvinnsmâl 47.

Vîsa nôrnir. Hrafnag. Óð. 1. þær lîf kuru alda börnum. Völuspâ 20. Die Findung des Urteils geschah in zweifelhaften Fällen durch Lofsen mit heiligen Runenstäbchen, eine Handlung, welche eine schöne Untersuchung Müllenhoffs [2]) uns umständlicher kennen lehrt. Die älteste zu Tacitus Zeit gebräuchliche Weise war diese. Ein Eichen- oder Buchenzweig ward in Stäbchen zerlegt, diese jede für sich mit einer Rune gemerkt, und dann wie sie fielen auf ein weifses Tuch hingestreut. Hiervon wurden unter Gebet an die Götter drei, jedes für sich und eins nach dem anderen aufgenommen und nach dem darauf eingeritzten Zeichen erklärt. Aehnliche im Norden gebräuchliche Weisen der Lofsung mit Runenstäbchen legt Müllenhoff a. a. O. dar. Ein solches Lofsstäbchen hiefs teinn,

1) Fafnism. 11.
2) Zur Runenlehre 1852 S. 28 fgg.

oder rûnakafli. Der technische Ausdruck für die Zubereitung dieses Loſszweiges, das Zurechtschneiden des Holzes, wodurch es zum Kefli oder Runenstäbchen wird, und das Ausschneiden der Rune daran, ist skera ein Wort, welches auch sonst gewöhnlich von der Formgebung gebraucht wird (z. B. skera örvar, skera cros)[1]. Auf diese Tätigkeit bezieht sich die bereits oben S. 542 erwähnte Einschiebung in Völuspâ 20, wo von den Nôrnen gesagt wird:

Urð hêtu eina,
aðra Verðandi
— skâru a skíði — [2])
Skuld ena þriðju.

Vergangenheit hieſs man die eine, die andere Gegenwart – diese schnitzten am Loſszein — Zukunft nannte man die dritte. Es ist ein feiner Gedanke, der dem Interpolator alle Ehre macht, dass Vergangenheit und Gegenwart die Lebensloſse zuschneiden, die die Zukunft aufzunehmen bestimmt ist; mit anderen Worten, dass aus den Taten der Vergangenheit und Gegenwart die Geschicke der Zukunft hervorgehen. Die durch gemeinschaftliche Tätigkeit des Richters (Goði, Jarl u. s. w.) und Urteilers (lögsögumaðr[3])

---

1) Vergl. die späteren Formeln: iæk will skjæræ ok skiptæ, lot min witæ, ok fathærni mina ratha d. h. ich will schneiden und schlichten, mein Loſs wissen und meines väterlichen Erbes mächtig sein. Haben bei Erbteilungen die Brüder Gut an mehreren Orten, so sollen die väterlichen und mütterlichen Verwandten möglichst gleiche Teile machen, sodann „æghu mōthernis frændær lot skiæræ ok fæthærnia skjöti halda ok mothærnis frændær lot up takæ (sollen die mütterlichen Verwandten Loſs schneiden, die väterlichen im Schoſse halten, und die mütterlichen Loſs aufnehmen). S. Homeyer, Ueber das germ. Loſsen. Berlin 1854 S. 24. 25.

2) Skíð, sächs. skid, ags. scead bedeutet gespaltenes Holz, ist mithin ein durchaus zutreffender Ausdruck für das sonst gebräuchlichere teinn.

3) Vergl. Lag skulu vera skipað ok satt allmenni til styrsl. Upplandsl. form. — Das richterliche Verhalten der Åsen zum Urteil der Nörnen, zur Schicksalbestimmung erhellt mit einiger Deutlichkeit aus Völuspâ 68:

þâ kemr hinn ríki
at regindômi
öflugr ofan,
sâ er öllu ræðr:
semr hann dôma

u. s. w.) zu stande gebrachte Satzung heifst lag plus lög (aus lagu) „das Gelegte," das hiervon mit der Verstärkungssylbe ur-ör- (Gram. II, 787.) abgeleitete plur. örlög ist terminus des Schicksals, des höheren durch die Götter rechtskräftig gemachten Ausspruchs der Nôrnen. Frauen sind bei allen deutschen Völkern von gerichtlichen Handlungen ausgeschlossen [1]); wie kam es, dass man ihnen das Urteileramt am Göttergericht anvertraute? Es ist klar, dass die Nôrnen, was ja auch der Gesammtname bestätigt, schon Lenkerinnen des Schicksals waren, ehe man die göttliche Weltregierung nach Art der menschlichen Rechts- und Staatsverhältnisse geregelt dachte. Als dies später geschah, vermochte man die Nôrnen nicht zu beseitigen, sie wurden in die neue Ordnung mit eingereiht. Ohne Beachtung des Widerspruchs zu den menschlichen Verhältnissen, liefs man Asynjen und Nôrnen am Göttergericht teilnehmen. Bei Ausbildung seiner mythischen Vorstellung verfährt der Volksgeist niemals mit Consequenz, in unserem Falle durfte man um so weniger Anstand nehmen Göttinnen am Geschäft der Männer teilnehmen zu lassen, da die Sage ihnen bereits im Kampfe eine der männlichen durchaus ebenbürtige Stellung anwies (vgl. Valfreyja, die Valkyrien etc.).

---

ok sakar leggr,
vêsköp setr,
þau er vera skolu.

Da kommt der Mächtige zum Göttergericht, der Starke von oben, der Alles beherscht. Er bietet Gericht (ordnet die Thinge an) und legt Rechtshändel bei und sanctioniert heilige Urteilssprüche, die währen sollen. — Der christliche Gott, auf den sich diese Strophe bezieht, wird darin als Erbe der heidnischen in Ragrarök getöteten Götter dargestellt; seine Weltregierung nach Art eines Gerichts gedacht, dem er als fürstlicher Richter vorsteht. Diese Vorstellung ist augenscheinlich den heidnischen Götterverhältnissen und zwar dem schicksalbestimmenden Göttergericht entnommen. Auch dass Snorri die Åsen zu Godhen in Upsala macht, dürfte auf euhemeristischer Auslegung des Umstandes beruhen, dass sie als Richter den urteilenden Nôrnen zur Seite standen. Vergl. Guðrûnarqu. II, 8 vom Fürsten sakar dœma.

1) S. Weinhold, Die deutschen Frauen.

D. Die Nôrnen als Göttinnen der dreigeteilten Zeit.

Ein weiterer Fortschritt in der Mythologie der Nôrnen vollzog sich in einer noch späteren Periode. Man fasste die schicksalbestimmenden Mächte als Personificationen der in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft dreigeteilten Zeit. Die drei Nôrnen heifsen danach Urðr, Verðandi, Skuld [1]). Unter ihnen tritt besonders Urðr, die Vergangenheit (eigentlich die gewordene; von verða werden aus dem plur. praeter. urðum gebildet) hervor. Nach derselben heifst das heilige Wasser unter dem Baume Yggdrasill Urðarbrunnen, ein Ort auf Island führte nicht minder den Namen Urðarvatn [2]). In der Sturlûngasaga s. oben S. 382 und im Hrafnag. Ôðins s. oben S. 544 erscheint Urðr allein, ohne Verðandi und Skuld. Als Personification der Vergangenheit macht sich Urðr jedoch nur in wenigen Stellen geltend. Grîmhildr mischt der Guðrûn einen Trank, der sie Siegfrieds vergessen machen soll; dieser Vergessenheitstrank ist gekräftigt mit der Macht der Vergangenheit (Urðar magni) [3]). Eine Mutter, Grôa überliefert ihrem Sohne die Kunde schützender Runenlieder:

þann gel ek þêr annan
ef þû ârna skalt
viljalauss â vegum;
Urðar lokur haldi þêr
öllum megum,
er þû â smân sêr [4]).

Die Erinnerung an eine in Genuss und unter Edeln verlebte Vergangenheit soll das Herz bewahren und schützen, wenn es unter ungünstigen Verhältnissen und niedriger Umgebung dem Schlechten anheimzufallen in Gefahr ist. Gull-

1) Völ. 20, vergl. oben S. 542.

2) Landnâmab 189.

3) Guðrûnarqu. II, 21.

4) Grôgaldr 7. Dies zweite Lied singe ich dir — wenn du irren wirst wonnelos auf den Wegen, sollen der Urð Riegel auf allen Seiten dich schützen, wo du auf Niedriges (Schlechtes) schaust.

rönd, Gjûkis Tochter wirft der Brynhildr vor: Urðr öðlînga hefir þû æ verið; rekr þik alda hverr illrar skepnu [1]). Gewöhnlich jedoch haftet am Namen Urðr nur der Begriff der Schicksalsmacht überhaupt und es werden damit selbst Vorstellungen verbunden, welche sich auf die Zukunft beziehen. So heifst der todverkündende Mond in der Eyrbyggjasaga s. oben S. 555 Urðarmâni. Als Sigurðr und Brynhildr beisammen ruhn, schreiten grimme Nôrnen; dieselben werden mit dem Gesammtnamen Urðir bezeichnet „gêngu þess â milli grimmar Urðir.“ Vgl. oben S. 587. Wenn hier Urðr als Appelativum ganz an die Stelle von Nôrn tritt, so liegt der Gedanke zu Grunde, dass das Geschick überhaupt voraus bestimmt, geworden ist, wenn es sich auch etwa erst in der Zukunft erfüllen soll. Vergl. Fjölsvinnsm. 47: Urðar orði kveðr engi maðr, þótt þat sê við löst lagit. Wir sehen hier mithin schon im Ansatz, aber nicht durchgeführt Urðr, Pl. Urðir zum Gattungsnamen der Nôrnen erwachsen.

Während Urðr so bedeutsam hervortritt, wird Verðandi die Gegenwart (die werdende fem. part. praes. v. verða) nie einzeln genannt. Dagegen zeigt sich Skuld (die werden sollende part. praet. von skula), die Zukunft als selbständige Persönlichkeit, wenngleich sie nicht so tief in das Volksbewusstsein eingedrungen zu sein scheint, wie Urðr. Der Verfasser von Gylfaginnîng berichtet, dass Skuld, der Nôrnen jüngste täglich zum Schlachtfeld reite, um Todeswahl zu halten (vergl. oben S. 561). In der späteren Heldensage ist Skuld zu einer menschlichen, zauberkundigen Fürstin geworden. Sie ist die Tochter Helgis. Dieser hörte Nachts ein Seufzen und liefs ein halberstarrtes Wesen ein, das bald die Gestalt eines Weibes in seidenem Gewande annahm. Die Âlfkona verschwand am Morgen und liefs sich auch nicht wieder sehen; nach 3 Jahren aber sandte sie dem Helgi eine Tochter Skuld. Erwachsen,

---

1) Guðrûnarqu. I, 24.

macht diese mit einem grofsen Heere ihrem Stiefbruder Hrôlfr Kraki das Dänenreich streitig. Zu der Kriegsschar, die Skuld zum letzten entscheidenden Schlage gegen Hrôlfr ausrüstet, stofsen Âlfen und *Nôrnen.*

Aus der Betrachtung der Nòrnen als Personificationen der dreigeteilten Zeit floss ein Unterschied derselben hinsichtlich des Alters. Urðr, die Vergangenheit galt als die älteste, Verðandi, als die jüngere, Skuld, die Zukunft, als die jüngste Schicksalsjungfrau. Die eben angeführte Stelle Gylfag. 36 und die oben S. 592 besprochene Sage von Nôrnagest bieten dafür Belege. Aus dieser Betrachtung floss aber noch eine andere Vorstellung. Sobald man das Schicksal nicht allein, wie ursprünglich, im Tode, sondern auch in glücklichen Ereignissen des Lebens gewaltig fühlte, musste eine Scheidung unter den Nôrnen in gute und böse eintreten. „Gute Nôrnen,“ sagt Gylfag. 15, „und von gutem Geschlecht entsprungene verschaffen gute Lebenszeit, wo aber Menschen in Unglück geraten, da walten böse Nôrnen (illar nôrnir).“ Nun eine spätere Zeit die Schicksalsjungfrauen auf die Dreizahl beschränkte und als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auffasste, übertrug man Neid und Misgunst auf die ungewisse Zukunft, sie allein konnte noch schaden. So übt die jüngste Nôrn in der Nôrnagestsaga hemmenden Einfluss auf das Geschenk der andern, und die dritte Schwester bei Saxo s. oben S. 591 gewährt dem jungen Ólaf üble Eigenschaften.

Die Umwandlung der aus Göttinnen der dunkelen Gewitterwolke erstandenen Todes- dann Schicksalsjungfrauen in Personificationen der Zeit lag teilweise schon in jener Naturgrundlage begründet. Wir sahen oben S. 578 wie kâla schwarz sowol zur Bezeichnung der dunkelen Wolke, wie der Nacht und der Zeit verwandt wird. Wir sahen ferner, s. oben S. 555. 586, dass der ursprüngliche Begriff der Nôrnen als Göttinnen der schwarzen Wolke in den von Beherscherinnen der dunkeln Nacht unmerklich übergeht. Von hier aus war der Uebergang in den Begriff der Zeit leicht.

Kuhn [1]) hat auf eine hiermit zusammenhängende Vorstellung aufmerksam gemacht, von welcher die Auffassung der Schicksalsgöttinnen als Zeitgöttinnen ihren Ausgang genommen haben könnte. Er glaubt nämlich, — auf eine, wie wir sehen werden, unrichtige Beobachtung gestützt und darum irrig — dass die deutschen Schicksalsjungfrauen von der Naturanschauung der Morgenröte ausgegangen seien. Die Göttin des Frührots bei den vêdischen Indern, die Ushas, wird als wiederkehrende Erscheinung häufig als Glied einer Mehrheit aufgefasst. „Ushas folgt dem Pfade der dahingegangenen, sie die erste der zukünftigen unendlichen. Ṛigv. I, 113, 8.“ „Die Morgenröte leuchtete auf, das Abbild der gegangenen die erste der ewigkommenden.“ Ṛigv. I, 114, 15. — Sie gehen dahin und kommen wieder. Ṛigv. 123, 12. Aus einer solchen Auffassung der schon personificierten Morgenröte meint Kuhn, gestaltete sich die Betrachtung derselben als Zeitgöttin und die doppelte Dreiteilung in „gestern, heute, morgen“ und „Morgen, Mittag, Abend.“ Ferner sei die Nacht als Schwester der Morgenröte gedacht. So bildete sich eine dritte Dreiheit „Abend, Nacht, Morgen.“ Aus dem Begriffe der Zeit, der sich auf diese Weise mit den aus der Morgenröte erwachsenen mythischen Frauengestalten verband, sei nun zunächst die Idee des Schicksals erwachsen, und dieses naturgemäfs in die Dreiheit „Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gespalten.“ Was Kuhn nach Analogie der indischen Vorstellungen für die deutsche Göttin der Morgenröte annimmt, dürfte (wir haben freilich keinen Beweis dafür, dass dem wirklich so war) viel wahrscheinlicher von der Nacht anzunehmen sein. Nach Nächten, nicht nach Tagen zählten unsere Alten: Nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant; sic constituunt, sic condicunt, nox ducere diem videtur, berichtet schon Tacitus Germ. XI; die Nordgermanen besafsen dieselbe Zählung. An die Nacht knüpfte

1) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. III, 499 fgg.

sich mithin der Begriff der Zeit; die Wiederkehr der Nächte mochte den Gedanken „der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ rege machen. Wenn auf diese Weise schon die Naturgrundlage der germanischen Schicksalsjungfrauen die Entfaltung des Begriffs der dreigeteilten Zeit zum mindesten begünstigste, so kam nach voller Ausbildung des Schicksalsbegriffes noch ein Moment hinzu. Die Naturnotwendigkeit, die über dem Leben der Menschen und der Welt waltet, vollzieht sich in der Zeit nach ihrer dreifachen Beziehung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; die Zeit ist es, die jeder Lebensfrage Entscheidung bringt. Die Reflexion heftete sich an die lebendigen Göttergestalten der Nôrnen und drohte sie in bloſse Abstraction aufzulösen [1]; aber der Anthropomorphismus war im Volksglauben noch zu mächtig und durch die Abstraction brach die concrete Persönlichkeit der Schicksalsjungfrauen wieder lebendig hervor.

§. 7. Die südgermanischen Schicksalsgöttinnen.

A. Als Göttinnen der dreigetheilten Zeit.

Im Wesentlichen hatte sich auf deutschem Boden der Glaube an die Schicksalsjungfrauen ganz in derselben Weise entwickelt, wie im verwandten Norden. J. Grimm hat bereits an reichlichen Beispielen erwiesen, daſs der Name für die südgermanische Nôrn, ags. Wyrd, sächs. Wurth, Wurð, ahd. WURD war [2], ein Wort, das jenem nord. Urðr genau entspricht, woraus hervorgeht, dass jene dritte Entwickelungsstufe des Nôrnentheologems, die Auffassung der Schicksalsgöttinnen als Personificationen der Zeit auch im südgermanischen Religionsbewusstsein eingetreten war.

---

1) Dieses Bestreben ging so weit, dass selbst der Urðarbrunnen als Bild des Blutbades aufgefasst wurde. Der Skâlde Kôrmakr schildert (Skâldskap. k. 49. SnE. I, 428) wie eine Schlacht heftig entbrannte. Der König der Nährer des Wolfes schritt, das tönende Feuer Ôðins (das Schwert) vor sich hertragend, den Seinen mutig voran. Da kam Urðr zum Brunnen (kômst Urðr at brunni).

2) Myth.[2] 377.

Wir werden dafür weiterhin noch andere Spuren namhaft machen können. Bei oberdeutschen Stämmen ist ein persönliches Wurd nicht nachzuweisen, aber eine althochdeutsche Glosse bei Graff I, 992 gewährt wurt fatum, woraus das einstige Dasein der Person wahrscheinlich wird.

Verðandi und Skuld begegnen in südgermanischen Quellen nicht als persönliche Wesen, wir sahen aber bereits oben S. 603, dass auch im Norden Urðr den Ansatz gemacht hatte, die Schwestern zurückzudrängen und zur Bezeichnung aller Nôrnen zu erwachsen.

B. Die Schicksalsgöttinnen als Urteilerinnen beim Göttergericht.

Wie im Norden wurden bei Südgermanen die Schicksale der Menschen als Vollziehungen nach Recht und Gesetz im Göttergericht gefällter Urteile gedacht. Denn auch dem Altsachsen heifsen die Schicksale giscapu. Godes giscapu Hêlj. 10, 17. 16, 19. thiu berhtun giscapu Hêlj. 11, 16. 23, 17. thiu helagon giscapu Hêlj. 124, 9. Gleichbedeutend ist der Plur. regino giscapu, regano giscapu Hêlj. 79, 13. 103, 3 Götterurteil, Tod. Dieser Ausdruck ist noch ganz heidnisch, regan sind die Götter = altn. regin s. oben S. 595. Gott als der alles abmessende Schöpfer heifst alts. metôd, ags. metôd, altn. mjötuðr; daher die Ausdrücke für das Schicksal alts. metôdô giscapu der Götter Urteile Hêlj. 66, 19. 147, 11. (a. l. o. var. lect. metud giscapu), metôdigisceft Hêlj. 67, 11. ags. metôdsceaft Schicksal, Tod (aedm. 104, 31. Beôw. ed. Grein 1055 und öfter). Da alts. scapan, ags. sceapan, sceppan, ahd. scafan öfter den generellen Sinn ordinare, destinare, decernere als den speciellen gerichtlichen gewährt [1]); so geben die aufgeführten Formeln allein keinen Beweis für unsere Ansicht; und um deswillen ist auch auf die ahd. Glossen scëphenta parca, creatrix [2]) scefentun parcae,

1) Vergl. sächs. scepeno (judex, d. h. Urteiler, Schöffe, nd. Schöppe) RA. 776.

2) Zwetl. Gl. 128a. Grimm, Gram. II, 342.

fata [1]); gascaft, fatum; kascaftlîh fatale [2]); cascaftlîho Adv. fatale [3]); steffara parca [4]) kein besonderes Gewicht zu legen. Denn einmal bleibt es zweifelhaft, ob diese Ausdrücke schon dem Heidentum angehörten, oder von den Glossatoren erfunden wurden; hatte aber das erstere statt, so ist wiederum nicht zu entscheiden, ob die Bedeutung die „Bestimmende“ im Allgemeinen oder die „Urteilende“ im Besonderen dem Worte scephenta zu Grunde liegt [5]). Weiter führt uns die Bemerkung, dass der dem altn. orlög d. h. Urgesetz entsprechende Ausdruck auch in den übrigen Dialecten für das Schicksal verwandt wird: ahd. urlac, ags. orläg, alts. orlag, orlegi. Zur vollen Gewissheit aber erheben uns die folgenden Formeln: lætað hildebord her on bîdan wudu wälsceaftas Wyrda geþinges [6]). Wyrda geþingu Cädm. 250, 4. Ags. wyrdgescap, wyrdscipe Schicksal. Wyrda gesceaft Schicksal, der Nôrnen Bestimmung. Wyrdgesceapum zufällig. — Hêlj. 6, 13: Bêd aftar thiu that wîf wurdigiscapu. Hêlj. 103, 7: tho quâmun ok wurdegiscapu themu ôdagan man, orlaghuîle.

Wie dem Urteiler das Teilen zustand (fries. dêla, dêma and dêla), heifst es vom Schicksalsspruch Hêlj. 15, 17: Tho gifragn ic, that iru thar sorga gistôd, that sie thiu mikila maht metodes *tedêlda* wrêd wurdigiscapu. Auch die Weisung des Urteils begegnet uns beim Schicksal. Hêlj. 14, 13: im habda gewîsid waldandes craft langa hwîla. Das Bezeichnen des heiligen Lofszeins mit

---

1) Gloss. Salamonis Prager Handschrift; die Prüflinger Handschrift dieser Glossen bietet scephenten, parcae fata. Vergl. Schm. a. 527 schefentun parcae, fata. Graff VI, 454.

2) Reichenauer, Gloss. z. Bib. in Carlsruhe cod. 86. Graff VI, 451. Vergl. scaffunga tem. lex.

3) Gloss. in Gregor. hom. Cod. Tegerns.

4) Gloss. in Persii satyr. Graff VI, 662. Vergl. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 139.

5) Für letzteres entscheidet sich Grimm, RA. 750. Vergl. êô-scefil legislator; êwasceffinâ scribae; êasceffarâ legum conditores; fränk. scabinus (f. scapinus) judex, arbiter (Schöffen).

6) Beôw. ed. Grein. 398. Lasst erwarten hier eure Kampfschilde und des Waldes Schlachtschäfte der Nôrnen Gericht.

der Rune hiefs merken, das Runenzeichen marce, sächs. gimerki[1]). Daher wohl schreiben sich Formeln wie Hêlj. 4, 13: so habed im wurdgiscapu metod gimarcod. Hêlj. 149, 13: Ac it habad waldand god alomahtig fader an odar gimarcod; Hêlj. 18, 10: so ic wêt, that it hêlag drohtin marcoda mahtig selbo. Hêlj. 45, 14: buta so it the hêlago god gemarcode mahtig. Cädm. Gen. ed. Grein 791: þu Eve häfst yfele gemearcod uncer sylfra sîð.

Merkwürdig ist eine Stelle aus Vintlers Blume der Tugend (gedichtet 1414), welche bereits J. Grimm, Myth.[3] 379 anmerkte, Zingerle neuerdings aus der Insbrucker Handschrift vollständiger und richtiger mitteilte[2]):

Und ist des Ungelauben so viel,
Das ich es nicht gesagen kan.
So haben etleich Leut den Wan,
Das sew mainen, unser Leben,
Das uns das die Gachschepfen (geben)
Und das sew uns hie regieren.
Auch sprechen etleich Dieren (Dirnen)
Sew ertailen dem Menschen hie auf Erden.

Ob diese Vorstellung, welche zu Vintlers Zeit Volksglaube gewesen zu sein scheint, in der Tat aus deutschem Heidentum übrig und die Benennung Gâchschepfen d. h. die jähen, raschen Urteiler als eine Bestätigung für die ahd. Glosse scĕphenta zu betrachten ist, bedarf noch weiterer Untersuchung.

C. Die Schicksalsjungfrauen als Göttinnen des Todes, der Geburt und der Heirat.

Weiter ins Altertum zurückschreitend, finden wir den Begriff der Schicksalsgöttinnen als tötende Wesen auch den Südgermanen zustehen. Freilich der Name Nôrn ist nicht mehr nachzuweisen — wenn wir eine s. oben S. 586

1) Vgl. Hêlj. 7, 13: wordgimerkiun wrîtan.

2) Pfeiffers Germania I, 238.

angeführte unsichere Spur abrechnen. — Die Sache aber wird durch eine nicht unbeträchtliche Reihe alter Formeln hinlänglich bezeugt, welche die Schicksalsgöttin schildern, wie sie blutgierig in den Kampf schreitet und die Helden tötet, wie sie dicht an den Menschen herantritt, ergreift und in den Tod dahinreifst.

Him wäs Wyrd ungemete neâh, seô þone gomelan grêtan sceolde, sêcean sâvle hord, sundur gedælan lîf við lîce. Beôw. Gr. 2420. Die Schicksalsgöttin war ungemessen nah, welche dem Alten entgegenschreiten sollte, suchen der Seele Hort, sonderteilen das Leben vom Leibe. Thiu Wurdh is at *handun* Hêlj. 141, 9. 146, 2 die Nôrn steht vor ihm. Thiu Wurth nâhida thuo Hêlj. 163, 16 die Nôrn nahte. Wyrd wälgrim, die schlachtgrimme Nôrn Cädm. 61, 12. Hine Wyrd fornam Beôw. Gr. 1205. Ina iru Wurth benam mâri metodo gescapu Hêlj. 66, 18. Die eft Wurth farnimid Hêlj. 111, 14. Ant that Wurd fornam Herodes thana cuning, that he forlêt eldeo barn, môdag mannô drôm Hêlj. 23, 7. Bis Wurth fortriss Herodes den König, dass er verliefs der Zeiten Kinder, er der Stolze der Menschen Leben. Wyrd forsveôp ealle mîne magas to metodsceafte Beôw. Gr. 799: Wurth riss dahin alle meine Verwandten nach Schicksalsspruch. Us seô Wyrd scýðed heard and hetegrim Andr. 1561: Wyrd verletzt uns hart und hassgrimm — hîe seô Wyrd besvâc forleôlc and forlærde Andr. 613: Das Geschick täuschte, verführte. — In die eben beigebrachten, ursprünglich ganz persönlichen Formeln traten als Wyrd, Wurth zum unpersönlichen Schicksal erblasste andere synonyme Abstracta ein, Tod, Schlacht u. dgl. Daher lesen wir: Deâð wäs ungemete neâh Beôw. 50453. Dôd is at hendi Hêlj. 92, 2. er hât den tôt an der hant Reinh. 1480. se þe hine deâð nimeð Beôw. Gr. 440. thena dôd fornam Hêlj. 67, 20. mec deâð nimeð Beôw. Gr. 1481. wîg ealle fornam Beôw. Gr. 1080. gûð fornam Beôw. 1123. hine svylt fornam Beôw. Gr. 1436. oððe gûð nimeð feorhbealu frêcne freân eowerne Beôw. Gr. 537. inan wîc furmam Hildebrandsl.

Dem Zeugnis solcher Formeln treten lebendige Sagenzüge erläuternd an die Seite. Bekannt ist das schöne Märchen vom Dornröschen. Einem König, so wird erzählt, wird ein Töchterchen geboren. Zwölf weise Frauen sind zur Feier dieses glücklichen Ereignisses eingeladen, jeder wird ein goldener Teller vorgesetzt. Sie beschenken das Kind mit ihren Wundergaben, Tugend, Schönheit, Reichtum u. s. w., als die dreizehnte, die nicht geladen ist, zürnend hereintritt und den Fluch ausspricht, sie solle sich in ihrem funfzehnten Jahre *an einer Spindel zu Tode stechen.* Die zwölfte mildert den Tod in einen hundertjährigen Schlaf. Der König verbietet alle Spinnräder. Als aber die Königstochter 15 Jahre alt ist, findet sie in einem verfallenen Turm *eine alte Frau, die spann mit ihrer Spindel Flachs.* Das Mädchen *sticht sich mit der Spindel in den Finger.* Sogleich fällt sie sammt dem ganzen Schlossgesinde in tiefen Schlaf. Rings umher wächst eine feste, dichte Dornhecke, die das Ganze einschliefst. Nach hundert Jahren bahnt sich ein Königssohn den Weg durch diesen Hag, und weckt Dornröschen und mit ihr ihr ganzes Hofgesinde durch seinen Kuss zu neuem Leben. Das Schloss ist damit gleichfalls entzaubert[1]). Ganz ähnlich ist die französische Erzählung bei Perrault. Zur Taufe der kleinen Königstochter sind die Feen des Landes, sieben an der Zahl, als Gevatterinnen gebeten aufser einer uralten, die nicht geladen war, weil sie seit 50 Jahren ihren Turm nicht verlassen hatte und für gestorben galt. Jeder der Feen wird goldenes Geschirr vorgesetzt. Während des Gastmahls erscheint die Alte, sie ist erzürnt, da man ihr kein goldenes Geschirr vorzusetzen vermag. Sechs Feen begaben das Kind mit guten Gaben, die Alte spricht aus, die *Königstochter werde sich mit einer Spindel in die Hand stechen und daran sterben.* Da tritt die siebente der jungen Feen hervor und erklärt, nicht sterben solle sie, nur in tiefen Schlaf fallen.

1) KHM. No. 50.

Die Prophezeiung erfüllt sich; die Königstochter *sticht sich an der Spindel* und versinkt in Zauberschlaf, um das Schloss wächst dichter Wald, wovon die Jungfrau den Namen „la belle au bois dormant“ erhält. Nach 100 Jahren dringt ein König durch den Hag und erlöst die Prinzessin, die von ihm zwei Kinder Aurore und Jour gebiert. Im Pentamerone wird V, 5 unter dem Namen Talia dieselbe Sage berichtet. Die Weisen und Wahrsager (sacciente e nnevine) verkünden bei der Geburt der Talia, *das neugeborne Kind werde sich einst an einer Flachsagen zu Tode stechen.* Es soll nun kein Flachs ins Schloss gelassen werden. Eines Tages aber sieht Talia *eine spinnende Alte* vorübergehen und beim Ergreifen des Rockens stöfst sie sich eine Agen unter den Fingernagel und sinkt tot zu Boden. Der Vater lässt sie unter einem Tronhimmel auf einem Sessel niedersetzen und dann das Schloss verschliefsen. Ein König dringt von einem Falken geleitet in das Schloss und geniefst die Liebe der Schlafenden. Nach neun Monaten gebiert sie zwei Zwillinge Luna und Sole. Feen legen ihr die Kinder an die Brust. Als diese einst die Mutterbrust nicht finden können, fassen sie die Finger und saugen und ziehen so den Flachsagen heraus, worauf Talia aus ihrem Schlafe erwacht.

Die Grundlage dieses Märchens ist die bereits oben S. 505 fgg. erläuterte Mythe, dass eine himmlische Göttin, die Wasserfrau,(?) die das Licht der Sonne in ihrem Schofse hält, Mutter von Morgenröte und Tag, von Mond und Sonne, die Nachts oder Winters vom Dämon getötet oder in Schlaf versenkt wird, bis ein lichter Gott die Umzäunung, in welcher sie gefangen gehalten wird, durchbricht und sie zu neuem Leben erweckt. Als man vom Dämon kein lebendiges Bewusstsein mehr hatte, und die ganze Sage in das Gebiet der Menschheit hinabsank, musste der Zauberschlaf oder Tod anders motiviert werden und dies geschah, indem man sich vorstellte, dass ein böses göttliches Zauberweib die Jungfrau mit spitzem Nagel (Spindel, Dorn) *in die Hand* oder ins Haupt gestochen.

Im wesentlichen Grunde ist diese Sage von Dornröschen mit der von Brynhilldr eins, wie bereits die Grimms [1]) erkannten. Auch diese Sage wusste ursprünglich nur, dass die Göttin in der flammenden Wolke eingeschlossen in Zauberschlaf oder Tode ruht, bei Sigufrit sie, den Drachen erlegend, befreit. Zur Heldensage herabgesunken bedurfte aber auch sie für den Zauberschlaf eines Anlasses und dieser wurde in der Annahme gefunden, dass Ôðinn die Schildmaid Brynhilldr mit dem Schlafdorn (svefnþorn) gestochen habe. Diesen Schlafdorn kennen auch andere nordische Ueberlieferungen. Nach der Göngu-Hrôlfssaga ruht der tapfere Hrôlfr an der Seite der schönen Königstochter Îngigerðr. Ein gewisser Vilhjâlmr, der ihn so sieht, entbrennt in Neid und stöſst ihm den Schlafdorn ins Haupt (stakk Hrôlfi svefnþorn). Îngigerðr will ihn wecken. „Ich wecke ihn, ruft Vilhjâlmr" und schlägt ihm beide Füſse ab. Dann ergreift er die Königstochter und zieht mit ihr von dannen. Hrôlfr liegt bis zum Abend, wie tot. Da beugt sich sein treues Ross Dûlcifal über ihn, beschnuppert ihn und zieht so den Schlafdorn heraus. Der Held erwacht, ergreift sein Schwert Hreggviðarnautr, kriecht aufs Ross und jagt dem Räuber nach [2]). Helgi Hâlfdanarson von Dänemark trinkt mit der Königin Ôlöf von Saxland Brautlauf. Sie wünscht die Verbindung nicht und sticht ihn, als er trunken im Schlafe liegt mit einem Schlafdorn (stîngr honum svefnþorn), schabt ihm alles Haar ab und legt ihn in einen Ledersack [3]). Diesen schickt sie auf Hrôlfs Schiff. Seine Leute öffnen neugierig den Sack, und dabei fliegt der Schlafdorn heraus (hrýtr svâ burta svefnþorninn), der König erwacht [4]). Auch in Deutschland ist der Schlafdorn bekannt (auch abgesehen von der Benennung der wilden Auswüchse des Rosenstrauches, Schlafapfel, Schlafkunz und dem

1) KHM. III,[3] 85. J. Grimm bei Liebrecht, Pentamerone des Basile I, XII.

2) Fornaldarsög. III, 303—306.

3) Auf Schiffen hatte man Ledersäcke (hûðföt), die als Betten dienten und worin gewöhnlich zwei zusammen schliefen. Weinhold, Altnord. Leben S. 234.

4) Fornaldarsög. I, 16.

Aberglauben, dass Schlafende nicht erwachen, wenn man ihnen denselben unter das Kopfküssen legt. Myth.[2] 1157. Auf diesen Auswüchsen der Dornrose soll Maria die Windeln Christi getrocknet haben). Nichts anders ist nämlich der giftige Kamm, den die alte böse Königin Snêwittken ins Haar steckt, worauf sie tot hinsinkt KHM. 53. Im walachischen Märchen „der Zauberspiegel," das unserm Snêwittken entspricht erfolgt die Tötung noch deutlicher durch eine Blume, welche die böse alte Mutter der schönen Jungfrau ins Haar steckt [1]). Mandschiféru (Eisenfresser) wird von einer bösen Hexe, welche ihm die erlöste Prinzessin misgönnt, mit einer verzauberten Nadel in den Kopf gestochen, worauf er tot hinsinkt [2]). Nichts anders bedeutet es, wenn eine böse Zigeunerin der Ungeborenen, Niegesehenen eine Zaubernadel in den Kopf stöfst, und diese darauf in eine Taube verwandelt wird. Die Taube ist die Seele der Getöteten [3]). Derselbe Zug kehrt in Tirol wieder. Eine Hexe drückt der schönen Pomeranzenjungfrau eine Zaubernadel in den Kopf, worauf sie eine Taube wird. Die Taube sucht bei ihrem Bräutigam Schutz, der die Nadel auf dem Kopfe findet, herauszieht und so die Verwandlung löst [4]). Auch bei Magyaren wird erzählt, dass drei Königstöchter in ein Riesenhaus gerieten. Die jüngste verspricht die Riesin zu putzen. Anstatt sie aber zu kämmen, schlägt die flinke Kleine der Frau mit einer eisernen Klammer auf den Kopf, so dass sie tot hinstürzt [5]).

Während nach Sigrdrífumal Óðinn als Todgott und Schlachtenherscher die Valkyre mit dem Svefnþorn sticht, weisen die anderen von uns angeführten Ueberlieferungen

---

1) Schott 105.

2) Schott a. a. O. 220.

3) Schott a. a. O. 251.

4) Zingerle, KHM. 59 No. 11 „vom reichen Grafensohn." Bei Wolf (Deutsche Hausm. S. 23) senkt ein altes Weibchen, das vor einem Waldhaus spinnend sitzt, einen Soldaten in Zauberschlaf, indem es ihm den Zopf aufsteckt.

5) Stier, Magyarische Märchen S. 41. Anklänge gewährt auch ein Finnisches Märchen vom Wetehinen. S. Schiefner, Mythengehalt der Finnischen Märchen S. 609.

den tötenden Nagel (Nadel, Spindel, Flachsagen, Dorn u. s. w.) einer alten Frau zu. Eine unbefangene Betrachtung muss dartun, dass die Schicksalsgöttin gemeint ist, welche mit eigener Hand den Menschen tötet. Denn offenbar ist die alte spinnende Frau, welche Dornröschen die Spindel in die Hand treibt dieselbe, welche ihr bei der Geburt Unglück weifsagt, bestimmt. Wir werden sehen, dass auch die 12 goldenen Teller, die den weifsen Frauen vorgesetzt werden, sie als Schicksalsgöttinnen bestätigen. Der Schlafdorn, oder Tötungsnagel war vielleicht ursprünglich ein Speer, oder eine andere spitze Waffe, womit die Schicksalsgöttin eigenhändig den zum Tode Bestimmten niederstreckte. Diese Vorstellung ergiebt sich auch durch die folgende Untersuchung als ein wahrscheinliches Erbteil der südgermanischen, wie der nordgermanischen Stämme aus jener Zeit, welche der Auffassung der Nôrnen als Urteilerinnen am Göttergericht voranging.

Weifse Flecke an den Nägeln bedeuten nach westpreufsischem Volksglauben Glück. Man sagt „die Nägel blühen." In Tirol nennt man dieselbe Erscheinung „Nagelblüh" und glaubt, dieselbe zeige Glück und Fruchtbarkeit an [1]). In Baiern heifst es, wer weifse Flecke an den Nägeln hat (nicht allein unter Kindern, sondern auch unter erwachsenen Leuten), dem blüht Glück oder eine Freude [2]). In der Wetterau scheint diese Verheifsung auf die Kinder als die einzigen Gläubigen eingeschränkt zu sein [3]). In Holstein verbietet man, solche Nägel abzuschneiden, auf denen weifse „Sterne" oder „Blômen" sich finden, denn an sie knüpft sich eine glückliche Zukunft, besonders wenn sie auf einem Nagel der linken Hand sichtbar werden [4]). Dagegen galt es im 17. Jahrhundert als

1) V. Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols S. 372.

2) Zeitschr. f. D. Myth. II, 100. Die Ausdrücke sind von der landläufigen Redensart hergenommen: „Das Glück blüht." Der Sinn des Volksglaubens ist nur „Nägelflecke bedeuten Glück."

3) Wolf, Beiträge I, 206, 10.

4) Schütze, Schleswigholst. Idiotic. II, 116. Mündl.

Todesvorzeichen gelbe Flecken (yellow speckles) auf den Nägeln zu haben [1]). Ebenso sagt Christoph Männling [2]) „grofse Herren meinen an der veränderten Farbe der Perlen und Corallen ihren Lebenszustand zu probiren, wie auch an den Nägeln.“ Hiermit stimmt die Sitte der Kinder in Ypern überein, welche an den weifsen Flecken auf den Nägeln abzählen, wieviel Lügen, oder Todsünden sie begangen haben [3]). Auch rheinischer Glaube ist es: „wer weifse Flecken an den Nägeln hat, lügt, jeder Flecken ist eine Lüge [4]). Die Todsünde überhaupt und die Lüge als einzelner Fall, sind hier als Ursache an die Stelle der Wirkung, des Todes getreten. In Bunzlau sagt man, wer weifse Flecken auf den Nägeln hat bleibt in seinem Vaterlande [5]). In einigen Gegenden Pommerellens unterscheidet man zwischen den Nägeln der rechten und linken Hand. Weifse Flecken auf der ersteren bedeuten Glück, auf der letzteren Unglück. Werden die Nägel gelb, so stellt sich nach dem Glauben benachbarter Gegenden bald Not oder Sorge ein [6]). Männling sagt [7]): „So müssen auch die Nägel an den Fingern Propheten abgeben. So viel weifse Pünktlein daran anzutreffen, so viel Glück, wo aber lauter weifses, so ist es der sichtbare Tod, der vor der Türe steht.“ Nach Burton [8]) sind schwarze Flecken auf den Nägeln ein schlechtes Vorzeichen. Weifse Flecke auf den Nägeln dagegen heifsen in England „Gifts“ Gaben und bedeuten Glück [9]). Aus allen diesen Volksanschauungen geht hervor, dass man auf dem Nagel ein ge-

---

1) Melton, Astrologaster 6. Brand, Popular antiquities III, 177. Wolf, Beiträge I, 246.

2) Denckwürdige Curiositäten derer sowol in- als ausländischer abergläubischer Albertäten. Frankfurt und Leipzig 1713 S. 337.

3) Wolfs Papiere.

4) Wolf, Beiträge I, 290, 475.

5) Myth.[1] CLVII, 1070.

6) Mündl.

7) a. a. O. 230.

8) Melancholy ed. 1624 p. 214.

9) British Apollo fol. London 1708 I, No. 17. Brand a. a. O. III, 178.

heimes Zeichen erblickte, welches über das zukünftige Schicksal Auskunft gab.

Nah verwandt diesem Glauben ist die Volksmeinung bei Danzig, dass gelbe Flecke an den Fingern Tod bedeuten. Diese Meinung herscht auch in England. Bei Reed heifst es [1]):

When yellow spots do on your hands appear
be certain, then you of a corse shall hear!

Bei Worms sagt man: Gelbe Flecken am Finger bedeuten Zank. Sind sie so grofs, dass man sie mit einem Finger nicht bedecken kann, so wird der Streit von Belang; d. h. es stirbt einer [2]). Derselbe Glaube herscht in der Wetterau [3]). In Frankfurt a. M. [4]), sowie am Niederrhein [5]) sagt man: gelbe Flecken an der Hand bedeuten Verdruss. Noch weiter vom Nagel ab liegen die dänischen „dödningskneb, dödningsknib, dödningspletter,“ Todesvorzeichen. So heifsen blaue Flecken, die man mitunter Morgens am Körper findet. Sie sagen baldigen Tod eines Freundes oder Verwandten voraus [6]). In Belgien wiederum nennt man doodsneepen schwarze Flecke auf der Haut Todkranker. Am Niederrhein heifsen blaue Male von irgend einem Stofs, den man vergessen, Geisterpitsche. Sie deuten auf den Tod eines Freundes oder

1) Old plays VI, 357.
2) Myth.[1] LXXXIX, 536.
3) Wolf, Beiträge I, 240, 478.
4) Wolfs Papiere.
5) Wolf, Beiträge I, 240, 476.
6) Myth.[1] CXV, 144. Dœdningsknæb nennt sie Holberg im Peter Paar I. 4. Ausg. 1772 S. 71. Die alten Aerzte sahen sie für Scorbutflecken an. „Quaeri solet, an lividae istae corporis maculae, quas nostro idiomate dœdningsknib appellari audimus, mortem amicorum portendant. Saepissime quidem contigit ut, et hae oculos, et fama de amicis defunctis aures nobis simul feriant, non tamen ideo certissima ex illis praesagia desumere licet, optimi sane machaones ejusmodi maculas scorbuticas ut plurimas esse observaverunt. Probatis itaque artificibus in sua arte credendum est. Sixt. Aspach, Dissertat. de variis superstitionibus Havn. 1677. 40. p. 7. Auch Olivarius (Dissertat. de superstitionibus quibusdam vulgaribus Danorum circa morituros. Havn. 1740. 4°. I, p. 6. §. 1) bekämpft die prophetische Bedeutung der Dœdningepletter.

eines Nachbarn[1]). Unter den Vorzeichen, welche Barton Holiday in seiner τεχνογαμια sig. E. b. aufzählt, heifst es auch: that a yellow death-mould may be never appear upon your hand or any part of your body."

So viel ich bis jetzt sehen kann, ist jener Glaube an die Vorbedeutsamkeit der Nägelflecken aus dem Volksglauben des Mittelalters in die Chiromantiken des 16. und 17. Jahrhunderts übergegangen. Die Chiromantiker schöpfen gröfstenteils aus den alten Physiognomikern Melampus, Polemo, Adamantius. Beim Adamantius findet sich die folgende Stelle[2]): *ὄνυχες πλατέες λευκοὶ ὑπόξανθοι εὐφυοῦς ἀνδρός· οἱ δὲ στενοὶ καὶ προμήκεις καὶ κυρτοὶ ἀναισθήτου καὶ θηριώδους.* Beim Polemo[3]): *ὄνυχες πλατεῖς λευκοὶ ὑπόξανθοι εὐφυῆ δηλοῦσι ἄνδρα, οἱ δὲ στενοὶ καὶ προμήκεις καὶ κυρτοὶ ἀναίσθητον καὶ θηριώδη ἄνδρα σημαίνουσιν· οἱ δὲ σφόδρα σκολιοὶ ἅρπαγα δηλοῦσιν ἄνδρα· μικροὶ πάνυ ὄνυχες μέλανες πανοῦργον ἄνδρα σημαίνουσιν, οἱ δὲ στρογγύλαι ὄνυχες πάνυ μοιχοὺς ἄνδρας σημαίνουσιν.* An diese Stelle scheint in unsern älteren Chiromantiken der oben berührte Volksglaube von den Nägelflecken angeschlossen[4]). Vergl. Chiromantia in certi autoris ed. Rousseus Noriberg. MDLX: Ungues lati, longi, tenues et albi ac splendide subrubentes signum est ingenii optimi ac bonitatis, oblongi autem et angusti, soliditatem et firmitatem denotant. Inflexi vero hominem impudentem et rapacem ostendunt et si in talibus demonstrationibus sint digiti valde macri, ethycam passionem et soliditatem demonstrant. Ungues valde breves malevolum et discordem

---

1) Montanus, Deutsche Volksfeste I, 92.

2) Adamantii, Phisiognom. lib. II. cap. III. ap. Franz, Scriptt. physiogn. Graec. 377.

3) Physiogn. I, XXIII.

4) Die auch aus jenen griechischen Quellen hervorgegangenen Physiognomiken des 16ten und 17ten Jahrhunderts wissen davon gröfstenteils nichts z. B. Decisiones physionomiae Petri de Albano, scriptae 1535. Venetiis 1548. 8°. — Liber physionomiae magistri Michaelis Scoti Venetiis per Melchiorem Sessa 1508. — Joh. Bap. Portae Neap. de humana physiognomia l. l. VI. Neap. 1602 f. — Praecepta chiromantica Nicolai Pompei. Hamburgi 1680. kl. 8°.

indicant. Pallidi vero, vel nigri ac asperi ac quasi rotundi, luxuriosum et in venerem promptum ostendunt: Et dicunt quidam, quod si quaedam punctura alba reperiatur in unguibus, amicos et benedictiones ostendit; si nigra inimicos, persecutiones, maledictiones, et nova damna demonstret, in quibus fuerit reperta [1]." Vergl. Antioch. Tibertus [2]): „Ungues longi et rubidi bonam naturam et ingenium, longi et ex albo maculati amicitiam, benignitatem, et bonitatem, ex nigro aliove maculati colore persecutiones et damna, parvi et nigri cum puncturis invidiam et malitiam demonstrant." Erst die späteren Chiromantiken bilden die Lehre von den Nägelflecken mehr ins Einzelne aus.

Ich hebe einige Stellen aus: „Die glücklichen Zeichen auf den Nägeln sein allezeit weifs, die unglücklichen entweder rot, schwarz, gelb, oder nur tiefe Punkte als wenn solche mit der Nadel in die Nägel eingegraben wären [3])." „Zum öfteren lassen sich an den Nägeln sehen Pünktchen: als weifse, schwärzliche, rötliche und braune, zu Zeiten Grübchen oder Striemen. Weifse bedeuten insgemein Gesundheit, ein fröhliches Gemüte, und Glück nach dem Gemüt desselben Fingers. Schwarze Flecke oder Grübchen Ungesundheit, prae ceteris paribus den Tod, darneben Traurigkeit oder Unglück. Rote und braune Krankheiten. Ein unglückliches Zeichen durch ein anderes vermehrt, bedeutet auch Vermehrung des übelen Zustandes. Sind sie zerteilt oder zerbrochen, bestehend gleichsam aus kleinen verworfenen Pünktchen, oder gehen sie auf die Seite des Nagels hinauf, so haben sie nicht absonderliche Wirkung. Ein weifser Punkt, oder andere glückliche Signatur auf dem Nagel des Daumens bedeutet glücklich und martialisch sein und auch Liebesperson sonderlich in rebus

1) Vergl. Phisionomei, complexion vnd art eines ieden menschen. Zwickaw 1530. kl. 4°. fol. 9a „weifs tröpflein auff den negeln zeigt an gute freund vnd zuwurff guter ding, alles gut nachreden; so aber die mit schwartz, deut gar das widerspiel."

2) Antiochi Tiberti D. de chiromantia l. l. III. denuo recogn. per Joa. Dryandrum medicum Marpurgensem. Moguntiae MDXLI. II, 109.

3) Institutiones chiromanticae. Jenae ap. Sam. Krebs 1673 c. XXV.

juridicis et medicis; ein glückliches Zeichen an dem Nagel des Zeigefingers Glück von jovialischen oder geistlichen Sachen; auf dem Mittelfinger Glück von Eltern, Verwandten und Hausleuten; auf dem Sonnenfinger Gnade bei Bösen und Ehre bei Guten; auf dem kleinen Finger Gunst der Schreiber, Gelehrten und Kaufleute [1]).“ — „Weifse Pünktchen, Kreuze, halbe und ganze Zirkel auf den Nägeln bedeuten Glück und Gesundheit, nicht allein demjenigen Menschen, bei dem sie gefunden werden, sondern auch Anverwandten und Patronen. Sie bedeuten ferner ein fröhliches Gemüt und schwangern Weibern Glück im Gebären und gesunde 6 Wochen. Schwarze Punkte, Zeichen oder Grübchen dagegen bedeuten Krankheiten oder Tod, den Schwangern Gefahren. Gelbe Flecken auf den Nägeln bedeuten in Pestzeiten Pest, sonst giftige Krankheit, Gift und Schlägerei. Gelbe Flecke an den Fingern oder auf dem Rücken der Hand sagen Glück vorher. Die Zeichen oder Punkte müssen in einer graden Linie in der Mitte hinaufgehen, eine Abweichung nach der Seite hin bedeutet eine Verminderung des Glücks oder Unglücks. Jeder Nagel teilt sich in drei Teile. Flecken an der Wurzel des Nagels bedeuten, dass man in den letztvergangenen 4 Wochen ein noch unbekanntes Glück und Unglück gehabt, Zeichen in der Mitte, dass ein solches Geschick in der Gegenwart, d. h. in den nächsten 4 Wochen eintreffen werde, Zeichen an der Spitze des Nagels endlich, dass in dem auf die 4wöchentliche Gegenwart folgenden Monat eine Wendung des Geschicks bevorstehe [2]). Aus derartigen Chiromantiken ist wol Brown's Angabe geschöpft, dass die weifsen Flecke auf den Nägeln Glück, blaue Misgeschick, auf dem Daumen Ehre, auf dem Zeigefinger (Forefinger) Reichtum vorbedeuten; ferner „that spots in the top of the nails signify things past, in the middle things pre-

1) Collegium curiosum privatissimum physiognom.-chirom. metroscop.-chirom. Francof et Lips. ap. Guill. Stock. 1704. p. 78.

2) Philipp Mayen, Chiromantia et phisiognomia medica, wie auch Chiromantia curiosa. Dresden und Leipzig 1712. p. 92—101.

sent, in the bottom events to come [1])." Ebendaher stammt wahrscheinlich auch Griesbachs [2]) Aussage, dass weifse Blumen auf dem Nagel des Daumens Glück im Spiel, weifse Punkte auf dem Gold- und Zeigefinger Ehre bedeuten. Die Zusätze, welche in den späteren Chiromantiken sich finden, scheinen gröfstenteils aus den beiden Büchern des Melampus *περὶ παλμῶν μαντική* und *περὶ ἐλαίων τοῦ σώματος μαντική* misverständlich in der Weise zusammengetragen, dass Zeichen, welche jener auf andere Körperteile bezieht auf die Nägel übertragen werden. In jedem Fall steht fest, dass der oben dargelegte Volksglaube nicht aus den Chiromantiken stammt und wahrscheinlich ist, dass diese die Volkstradition aufgriffen, und aus ihr von Zeit zu Zeit einzelnes entlehnten, um ihr Material zu erweitern [3]).

1) Brand, Popular antiquities III, 351.

2) Griesbach, Abhandlung von den Fingern und deren Verrichtungen und symbolischer Bedeutung, insoferne sie der deutschen Sprache Zusätze geliefert aus aller Art Altertümer erwogen. Leipzig. Eisenach 1757 S. 270. 271.

3) Gar keinen Zusammenhang mit unserer Divination aus den Nägelflecken hat die schon von den Alten gekannte und geübte (vgl. Pauly, Realencypl. s. v. magia) Onychomantie oder Onymantie, welche mit dem Kristallsehen aufs Engste verwandt ist. Im Mittelalter, das die ganze Superstition der alten Welt als Erbteil übernahm, wurde sie oft angewendet. Gervasius von Tilbury schreibt 1211 in seinen Otia imperialia cap. XVII ed. Liebr. p. 6: Sunt et quidam, qui a virginibus tantum videntur; caro enim incorrupta magis spiritualiter habet intuitus, unde asserunt nigromantici in experimentis gladii, vel speculi, vel unguis solos oculos virgineos praevalere. — Johann von Salisbury († 1182) erwähnt im Polycr. II, 38 das Wahrsagen aus Krystallen, Spiegeln, Becken und den mit Oel bestrichenen Nägeln. Im 15ten Jahrhundert sagt Dr. Hartlieb, der Leibarzt Herzog Albrechts von Baiern, in seinem „buch aller verbotten kunst" 1455 c. 83: „Die kunst pyromancia treibt man gar mit mangerley weis und form. Etlich meister der kunst nemen eins rain chind und setzen das in ir schofs und heben dann sein hand uff und lassen das in seinen nagel sehen, und beschweren das chind und den nagel mit einer grofsen beschwerunge und sprechen dann dem chind in ain ore driu unchunde wort; der ist ains Oriel, der andern beschwaig ich von ergrung wegen. Darnach, so fragen sie das chind, umb was sie wöllen und mainen, das chind süll das sehen in dem nagel. Das ist alles ain rechter ungelaub und du christenmensch solt dich hütten darvor." — Bodin, de daemonomania magorum vom ausgelassenen wütigen teufelsheer, übersetzt von Fischart. Strafsburg 1651, 232: Disz, so man onymantiam nennet, geschicht, wan man die fingernägel oder chrystall mit sonderlichen gewissen conjectionen, oder zubereytungen reibet und darauff etliche wort, die ich zu wissen nicht beger, richtet und folgend eyn jung kind, das nie corrumpirt worden, darein sehen lässt, dass es von dem so es gefraget wird bescheyd geb. S. 458 erzählt

Wir besitzen im Gegenteil Zeugnisse, welche jenen Volksglauben in die einheimische heidnische Vorzeit hinaufrücken. Auf den Færœer nennt man nämlich die weifsen Flecke auf den Nägeln Nôrnaspôr (Nôrnenspuren) und sagt „Nôrnaspôr boða manns eyðnu." „Die Nôrnenspuren verkündigen der Menschen Schicksale vorher [1])." Wir haben sogar in einem Liede der poetischen Edda ein Zeugnis für den erwähnten Volksglauben. Im Sigrdrîfumâl nämlich werden die verschiedenen Arten der Runen aufgeführt:

Âlrunen sollst du kennen,
dass des andern Frau
dich nicht trüge, wenn du traust.
Auf das Horn ritze man sie
und den Rücken der Hand
und merke den Nagel mit N. [2]).

Die Rune N lautet im nordischen Nauðr (ags. neâð oder nŷð, goth. nauþs) [3]) Not, und ist unzweifelhaft Symbol der Nôrnen [4]), von denen es im Skâldskaparm. heifst [5]) „nôrnir heita þær, es nauð skapa," Völundarqu. 3 tritt Nauðr

derselbe Bodin ein Beispiel solcher Vorschau. „Zu Tolose ist im 1553 jar ein sehr erfahrner medicus gewesen, Ogier Ferrier genannt, der ein sehr wol erbauenes und wolgelegenes haufs bei der bursch bestanden und dasselb beinabe umb nichts, dieweil es von gespenst und ungeheuer nicht sicher noch geheym war. Aber er bekümmert sich wenig darum. Als nun dieser arzet solch ding hört, die ihm gar fremd fürkämen, auch vermerckt, dass man nit sicher in den keller gehen, noch bisweilen unangefochten schlafen konnte, da fühl ihm ein, wie damals eyn junger student aus Portugal da studirte, der an eyns jungen kinds nägeln absehen konnt, was in eyn haus und ort verborgen were. Den beschickt er, der braucht sein kunst. Da sagt das töchterlein als es gefragt ward, es sehe eyn weib ganz herlich und reichlich mit gulden ketten geschmeyden und kleinoden geschmückt, welchs bey einem pfeiler eine kertz in der hand hielte. Der student sagt alsbald zum doctor, dass er bei einem pfeiler im keller graben liese, so werd er eynen schatz finden. — Hiemit in Verbindung steht der aargauische Glaube, ein Kind könne sich im linken Händchen sehen, so lange es noch in keinen Spiegel geschaut hat. Rocholz, Alemann. Kinderlied 318, 776.

1) Antiquarisk tidskr. 1849—51 305, 4.

2) Sigdrîfum 7: Ölrûnar skaltu kunna, ef þû vill annars kvæn vêlit þik î trygð, ef þu trûir; â horni skal þær rista ok â handar baki, ok merkja â nagli Nauð.

3) S. Kirchhoff, Das gothische Runenalphabet S. 25. Zacher, Das gothische Alphabet S. 15.

4) Vergl. Liljencron, Zur Runenlehre S. 23.

5) Cap. 75. SnE. Arnam. I, 557.

sogar persönlich als Schicksal auf „Nauðr um skilði.“ Nauðr war mithin ein Zeichen des Geschicks, zunächst des Todes. Das ags. Runenlied legt Neâð jedoch auch heilsame Schicksalswirkung bei.

Not ist in der Brust
den Menschenkindern,
doch gereicht sie zu Hilfe
und zum Heile beides,
wenn sie darauf
hören zuvor [1]).

Einige Strophen weiterhin sagt Brynhildr ausdrücklich, dass auf dem Nagel der *Nôrn* selbst eine Rune stehe. Es ist von Hugrunen die Rede, welche Óðinn zuerst auserdacht:

Auf dem Schilde stünden sie vor dem scheinenden Gott
Auf Arvakrs Ohr und Alsvíðrs Huf,
Auf dem Rad, das da rollt unter Rögnirs (Óðins) Wagen,
Auf des Rosses Zähnen, auf des Schlittens Bändern,

Auf des Bären Tatze, auf des Dichters Zunge,
Auf den Klauen des Wolfs, auf des Adlers Schnabel
Und blutigen Schwingen, auf der Brücke Kopf,
Auf des Lösenden Hand, auf des Lindernden Ferse,

Auf Gold und Glas, auf der Menschen Heilmitteln (ominibus)
In Wein und Würze, auf der Völe Sitz,
Auf Speeres Spitze und Rosses Brust,
Auf dem Nagel der Nôrn (â nôrnar nagli), und der Nachteule Schnabel [2]).

Wie bereits Müllenhoff dargetan hat [3]), bezeichnen die Hugrunen „die wesentliche eigentümliche Kraft, die den Dingen einwohnt, tugent würde man mhd. sagen, was im

1) W. Grimm, Deutsche Runen 219. 227: nŷð bŷð nearu on breostum nîða bearnum, weorðeð heô swâ þeâh tô helpe oftôst, and tô hæle gehwäðre, gif hî his hlystað ærôr.

2) Sigrdrifum. 15. 16. 17. Für den Dichter und das Ross sind hier die poetischen Ausdrücke Bragi, Sleipnir und Grani gebraucht.

3) Zur Runenlehre S. 47.

Nordischen hier im höheren Styl hugr Geist, oder Seele der Dinge heiſst.“ Wer diese kennt, sieht kommende Ereignisse voraus und vermag sie zu berechnen, während sie Uneingeweihten verborgen bleiben. Nach Tacitus Bericht [1]) entnahm man aus dem Wiehern [2]) und Schnauben schneeweiſser vom Priester umgeführter, in heiligen Hainen von Gemeindewegen gehaltener Rosse weiſsagende und mahnende Zeichen. Dass solche Rosse auch im Norden gehalten wurden, wissen wir, wenngleich keine Stelle über ihre Anwendung in der Mantik berichtet [3]). Daher erklärt sich die Rune auf des Rosses Zähnen. Die weiſse Farbe lässt vermuten, dass sie dem Sonnengott geweiht waren. Im Norden weideten heilige Rosse beim Tempel des Sonnengottes Freyr. Vermute ich recht, so wurde die Weiſsagung nicht allein aus dem Wiehern der Rosse genommen, sondern auch die Gegend wohin sie horchend die Ohren spitzten, die Art ihres Ganges [4]) wurde in Betracht gezogen. Hieraus würde sich erklären, warum auf Arvakrs und Alsvîðrs, der beiden himmlischen Sonnenrosse Ohr und Huf [5]) Runen stehen. Sie sind Vorbilder der

1) Germ. 10.

2) Am 24sten December gehen die Mädchen in der Lausitz an die Türe des Pferdestalles und horchen, ob eins wiehert. Geschieht dies, so verheiraten sie sich im nächsten Jahre. Haupt und Schmaler, Wendische Volksl. II, 260. Nach der Chemnitzer Rockenphilosophie Myth.[1] LXXVI, 239 soll fleiſsig zuhören, wer Pferdegewieher vernimmt, denn sie deuten gut Glück an. Vergl. Myth.[2] 604.

3) Myth.[2] 622.

4) Aus deutschen Gegenden ist mir nichts Hierherdeutendes bekannt. Unter Slaven aber herscht der Glaube, dass sich etwas Ungewöhnliches begeben werde, wenn Jemand ausreitet und das Ross scharrt. Schwenck, Slavische Mythologie S. 41. In den slavischen Volksliedern gilt das Stolpern des Rosses für ein übles Anzeichen. Jahrbücher f. slav. Liter. 1853 1. H. S. 24. Ueber den Gebrauch heiliger Rosse zur Wahrsagung bei den Slaven vergl. Hanuš, Zur slavischen Runenfrage 1856 S. 41 (a. Archiv f. k. östr. Geschichtsqu. B. XVIII.)

5) J. Grimm erinnert Myth.[2] 621 an einen Zug der Tiersage. Die bereits bei Aesop bekannte (Reinhard Fuchs CCLIII) im neugriechischen Epos *Γαδάρου λύκου καὶ ἀλουποῦς διήγησις ὡραία* wiederkehrende (J. Grimm, Sendschreiben über Reinhard Fuchs 7, 3) Fabel vom Esel, der durch den Wolf sich einen Dorn aus dem Fuſs ziehen lässt und ihn darauf durch einen Schlag ins Gesicht betäubt, wird in der germanischen Ueberlieferung auf den Maulesel oder die Stute übertragen. Ersterer heiſst den Wolf unter sei-

zur Weifsagung gebrauchten irdischen Sonnenrosse. Ein gewöhnliches Zaubermittel des Nordens die Neidstange, welche meistenteils aus einem auf einen Stab aufgerichteten Rosshaupt bestand, wurde auch in der Art verfertigt, dass man eine Stange, die ein aus Holz geschnitztes Menschenhaupt trug, in die Brust eines geschlachteten Rosses steckte [1]). Erklärt sich daraus die Rune auf des Rosses (Sleipnirs) Brust? Des Wolfes Angang ist gut s. oben S. 561 [2]). Deshalb ist auf seiner Klaue eine Rune geschrieben, ebenso auf dem Schnabel der Eule, da deren Ruf Tod vorhersagt. Der Adler ist Symbol des Windes, wenn er die Klauen senkt, entsteht Sturm [3]). In Heubuden bei Danzig hielt eine alte Frau neben andern Zaubermitteln ein buntes Stück Glas in Ehren. Sie nannte es Glücksglas. Finden wir mithin, dass die Hugrune auf denjenigen Gliedern geschrieben steht, durch welche die höhere Natur, die Zaubermacht heiliger Tiere oder Persönlichkeiten sich am meisten kund giebt, so wird auch die Rune auf dem Nagel der Nôrn vermuten lassen, dass durch den Nagel die Kraft oder das eigentliche Wesen der Schicksalsgöttin sich am lebendigsten äufsert. Es ist dies in der Tat der Fall. Denn man stellte sich, wie wir gesehen haben, in älterer Zeit die Nôrne vor als selbst in die Schlacht, oder an das Bett des Menschen herantretend und mit grausamer Hand ihr Opfer ergreifend. Man wird nicht verfehlt haben, ihr scharfe Nägel, furchtbare Krallen beizulegen, wie sie den Gestalten der Unterwelt zugeschrieben zu werden pflegen [4]).

---

nem Huf den Namen seines Vaters lesen (Extravag. 423), letztere giebt ihm darunter das Alter ihres Füllens (Haltrich, Tiersage 27, XII) oder den Preis, um den sie dasselbe verkaufen will (Reinaert und Reinke) zu lesen. Bei den Slaven in der Lausitz (Haupt und Schmaler II, 161) lässt die Stute wiederum den Wolf einen Dorn aus dem Fufse ziehn. Gab es eine deutsche Ueberlieferung, wonach Schrift unter dem Huf des Rosses zu lesen war und ist diese in die fremde Tierfabel hineingetragen? und wenn dem so war, ist es erlaubt, diese Schrift mit der Rune auf Alsviðrs Huf zusammenzuhalten?

1) Myth.³ 625.

2) Vergl. Myth.² 1079 fgg.

3) Myth.² 600. Vergl. oben S. 186.

4) In Hesiods scut. Herc. erscheinen die Kêren und Moiren mit Krallen V. 248–267:

Es liegt auf der Hand, wie die grausame tötende Schicksalsgöttin mit den leichenhungrigen mordlustigen Riesinnen sich berührt; wir sahen bereits oben S. 198, dass eine Riesin wie die todverkündende Eule heifst. Unter den Namen der Trollweiber finde ich auch Harðgreip (bei Saxo Harthgrepa) die Hartgreifende und Loðinfîngra (villosa digitis) aufgeführt [1]). Die schatzhütende weifse Frau von hohem Wuchs, welche auf dem Schlosse zu Thurmberg mit dem Schlüsselbunde an der Seite erscheint, trägt lange Fingernägel [2]). Sie wird dadurch als getötet, als Seele oder als tötende Göttin = Holda s. oben S. 263 bezeichnet. Es wird hiernach deutlich sein, weswegen auf dem Nagel der tötenden Schicksalsgöttin eine Rune steht; und weshalb die Rune Nauðr, das Zeichen der Nôrnen, auf den Nagel geritzt, heilsame Schicksalswendung hervorbringen soll. Der Nagel, ursprünglich das Symbol

---

αἱ δὲ μετ᾽ αὐτοὺς
Κῆρες κυάνεαι, λευκοὺς ἀραβεῦσαι ὀδόντας,
δεινωποὶ βλοσυροί τε δαφοινοί τ᾽ ἄπλητοί τε
δῆριν ἔχον περὶ πιπτόντων. πᾶσαι δ᾽ ἄρ᾽ ἵεντο
αἷμα μέλαν πιέειν· ὃν δὲ πρῶτον μεμάποιεν
κείμενον ἢ πίπτοντα νεούτατον, ἀμφὶ μὲν αὐτῷ
βάλλ᾽ ὄνυχας μεγάλους, ψυχὴ δ᾽ Ἄϊδόσδε κατεῖεν
Τάρταρον ἐς κρυόενθ᾽. αἱ δὲ φρένας εὖτ᾽ ἀρέσαντο
αἵματος ἀνδρομέου, τὸν μὲν ῥίπτασκον ὀπίσσω,
ἂψ δ᾽ ὅμαδον καὶ μῶλον ἐθύνεον αὖτις ἰοῦσαι.
Κλωθὼ καὶ Λάχεσίς σφιν ἐφέστασαν· ἡ μὲν ὑφήσσων
Ἄτροπος οὔτι πέλεν μεγάλη θεός, ἀλλ᾽ ἄρα ἥ γε
τῶν γε μὲν ἀλλάων προφερής τ᾽ ἦν πρεσβυτάτη τε.
πᾶσαι δ᾽ ἀμφ᾽ ἑνὶ φωτὶ μάχην δριμεῖαν ἔθεντο.
δεινὰ δ᾽ ἐς ἀλλήλας δράκον ὄμμασι θυμήνασαι
ἐν δ᾽ ὄνυχας χεῖράς τε θρασείας ἰσώσαντο.
πὰρ δ᾽ Ἀχλὺς εἱστήκει ἐπισμυγερή τε καὶ αἰνή,
χλωρή, ἀϋσταλέη, λιμῷ καταπεπτηυῖα,
γουνοπαχής, μακροὶ δ᾽ ὄνυχες χείρεσσιν ἐπῆσαν.

Vergl. Hor. epod. 5, 91—95:

Quin, ubi perire jussus exspiravero,
nocturnus occurram Furor,
petamque vultus Umbra curvis unguibus
(quae vis deorum est Manium)
et inquietis assidens praecordiis
pavore somnos auferam.

1) Skáldskaparm. k. 75.

2) Baader, Badische Volkssag. S. 198, No. 215. Auch die seelenraubenden Nixe haben Krallen. Sommer, Sagen No. 34 S. 38. Nach Sommer a. a. O. 172 sollen auch die nordischen Skôgsrå (vgl. oben S. 53) Krallen an den Fingern haben. Riesen mit eisernen Fingernägeln s. Rocholz, Aargaus. II, 223.

der tötenden Nôrn, war ein den Nôrnen überhaupt geheiligtes Glied geworden [1]). Wie der færœische Glaube uns lehrt, galten die weifsen Punkte auf den Nägeln als Zeichen, welche die Nôrnen selbst auf das ihnen heilige Glied vorbedeutsam gemerkt. Wir sahen, dass auch in Deutschland jene Zeichen schicksalverkündende Kraft hatten. Werden sie nicht auch hier als Zeichen der Schicksalsgöttinnen gegolten haben? Mit Sicherheit wird erst weitere Forschung hierüber urteilen lassen. Es fragt sich nämlich, ob die Nägelflecke nicht etwa von uralter vorgermanischer Zeit her als Schicksalszeichen galten, die nur im Norden zu den Nôrnen in Beziehung gesetzt wurden, bei Südgermanen aber nicht. In Lausanne, wo burgundische Ueberlieferung nachwirkt, sagt man ebenfalls, „les taches oder des points blancs apportent du bonheur;" in Krakau: „kwitnie szczentcie za posnochcziem, das Glück blüht unter den Nägeln;" in Böhmen: roste nin štěsti es wächst ihm Glück [2]);" in der Lombardei: „jeder Nagelflecken bedeutet eine Lüge [3])." Hier überall dürfte germanischer Einfluss angenommen werden. Aber auch die Südslaven meinen, soviel Flecke einer auf den Nägeln hat, soviel Eier hat er der Grofsmutter gestohlen [4]). Eine nicht unwichtige Stütze für die Deutschheit der Superstition und ihre Beziehung auf die Schicksalsgöttinnen bietet jedoch der schwäbische Glaube: „Wenn ein Nagel am Finger blüht, hat man Glück. Andere sagen, soviel weifse Flecke man habe, soviel Jahre lebe man noch" [5]).

Dass die Rune der Nôrn vom Nagel und dem Finger schon in heidnischer Zeit auf die Hand übertragen wurde, geht aus der oben S. 622 angeführten Str. 7 des Sigrdrîfumâl hervor, wonach die Ālrune auf den Rücken der Hand (â handar baki) geritzt werden soll. Hiemit

1) Vergleiche Wôdans geheiligtes Glied, die Woedenspanne, Woenlet. Myth.² 145.
2) Mitteilung von Prof. Hanuš in Prag.
3) Mitteilung des Dr. Bossi aus Mailand.
4) Mitteilung des Kaplan Matković aus Agram.
5) Meier, Schwäb. Sagen 503, 361.

hängen nun unzweifelhaft die Dödningsknib sowie die anderen oben angemerkten schicksalverkündenden Flecke zusammen, da diese, wie deutlich verfolgt werden kann, von der Hand aus auf den übrigen Körper übertragen sind. Der heutige Aberglaube unter Dänen schreibt sie gespenstischen Wesen, den Dœdningern zu, „diese sollen sich (wie Oldenburg „om gjenfærd“ berichtet) auf Kirchhöfen aufhalten, die Leute erschrecken und nach ihnen greifen. Sie verursachen damit teils das innere Leiden, welches Grep genannt wird, teils die blauen oder gelben Flecke, welche sich auf den Händen befinden, und dœdninge-pletter heifsen.“ Sei es nun, dass jene Geister eine Abschwächung der älteren Nôrnen sind, sei es, dass anderen Unterweltswesen, Nachtgeistern [1]) dieselbe Verrichtung zugeschrieben wird, wie den Schicksalsgöttinen, immerhin bezeugt unsere Stelle in Verbindung mit dem deutschen Glauben oben S. 618 Anm. 1, dass man persönliche mythische Gestalten, tötende Schicksalswesen als Ursache derselben dachte.

Mit der nachgewiesenen Heiligkeit des Nagels im Dienste der Schicksalsgöttinnen hängt mannigfacher anderer Aberglaube zusammen. Auf Island sagt man „Nærskornar nöglur fær mörgum ôfeigum i hel komið; auf den Færœer Kväldskorin naglur verður ofta ôfeigum manni at bana“ (am Abend geschorene Nägel werden oft eines gesunden Mannes Tod [2]); in Deutschland: „es seind auch viele abergläubische Kranke, welche sich nicht getrauen die Nägel abzuschneiden, wie sie ich weifs nicht was für eine Gefahr dadurch sich zuziehen sollen [3]). Ebendahin zielt auch der rheinische Glaube, mit den Nägeln etwas Gesegnetes berühren sei Todsünde. Da die Nôrnen mit Freyja-Frîa — wie wir sehen werden — in enger Verbindung stehn,

1) Zum Teil den Toten selbst. S. Myth.[1] CXLVIII, LV den Segen gegen den Grep (Griff): Jeg gjör at dette menneske for berggrep, for söegrep. for dödmansgrep, for alle de grep, som falde imellem himmel och jord.

2) Antiquarisk tidskr. 1849—51.

3) Eines Weimarschen Medici muthmafsliche Gedanken von denen Vampyren. Leipzig 1732 S. 69.

erklärt sich daraus vielleicht der Glaube, dass man Freitags die Nägel schneiden müsse [1]).

Mit dem Abschneiden der Nägel war von alters her mannigfache Superstition verbunden. Schon Hesiod lehrt (op. et. d. 742):

μηδ' ἀπὸ πεντόζοιο θεῶν ἐνὶ δαιτὶ θαλείῃ
αὖον ἀπὸ χλωροῦ τάμνειν αἴθωνι σιδήρῳ.

Plin. hist. natur. XXVIII, c. s. sect. 5: Unguis resecari nundinis Romanis a digito indice multorum pecuniae religiosum est, capillum vero contra difluvia ac dolores capitis XVII luna atque XXIX [2]). Petron satyr. cap. 104: Audio enim non licere cuiquam mortalium in nave neque ungues, neque capillos deponere nisi quum pelago ventus irascitur. Merkwürdig ist die mehrfach vorkommende Sitte, die abgeschnittenen Nägel aufzubewahren. Zarathushtra gebot, die abgeschnittenen Nägel und Haare in einem Loch unterhalb des Hauses, so grofs wie des Fingers unterstes Glied, 10 Schritte fort von reinen Männern, 10 vom Feuer, 30 vom Wasser zu vergraben und dem Ahuna-vairya oder Vogel Ashôzusta zu weihen als Schwert, Bogen, raschfliegende Pfeile und Schleudern gegen die Daêvas. Unterbleibt dies, so fällt man den bösen Geistern selbst anheim [3]). In einem ostpreufsischen Heidengrabe am Fufs des Aplenker Schlossberges fand Gisevius einen 5 Ellen langen Gürtel, mit einer viereckigen Kapsel am Hakenende versehen, die an einer kurzen Kette hing. Die Kapsel war vernietet; man öffnete sie und fand Menschennägel, wie es schien in Spinngewebe eingewickelt. Offenbar ein Amulet. Ein ähn-

1) Myth.[1] CXIV, 138. Dänemark — Wer Freitags die Nägel schneidet hat Geld. Panzer, Beitrag I, 157, 4. On ne doit pas se couper les ongles un des jours de la semaine ou il faut une R pour écrire le nom de ce jour. De Nore, Mythes coutumes etc. p. 99). (Montagne noire). Man würde sich dadurch Nagelwurzeln zuziehen, Wolf, Beitr. I, 251, 623. In England verbietet man die Nägel am Christfest zu schneiden Wolf, Beitr. I, 246, 530. Die Nägel am Freitag abschneiden hilft vor Zahnweh. Tettau und Temme, Preufs. Sagen 283. Es bringt Glück. Wolf, Beitr. I, 238, 455. Dagegen soll man die Nägel nie Sonntags schneiden, sonst hat man die Woche hindurch Unglück. Wolf, Beiträge I. 217, 179. Mündl. Wulkow bei Neuruppin d. Kantor Amthor.

2) Spiegel Avesta, Fargard XVII. S. 225.

3) Atque digito indice moveri pecuniam religiosum est. Gronov.

licher Gürtel mit der Kapsel ist bei Tilsit gefunden worden [1]). Hiermit stimmt nahe der Brauch alter Weiber bei Danzig überein, die abgeschnittenen Nägel sorgfältig in einem Säcklein verwahrt unter die Schwelle zu legen. Das bringt dem Hause Glück. Beschneidet man (in Oldenburg) Nägel an Händen und Füſsen und tut sie sammt den Haaren in ein Tuch, das man 3 Tage vor dem Neumond in das Loch eines Hollunderbaums steckt, und darin mit einem Pflock verkeilt, so wird man der Unfruchtbarkeit ledig [2]). Auch gegen die Epilepsie hilft es, Nägel von Händen und Füſsen in einen Eichbaum zu verkeilen [3]). Gegen das Fieber soll gut sein, dem Patienten an Händen und Füſsen die Nägel abzuschneiden, in ein Tuch zu legen und einem lebendigen Bachkrebs auf den Rücken zu binden, der wieder ins Wasser geworfen wird [4]). Die Aerzte des gemeinen Volks unter den Russen beschneiden den Kranken dann und wann die Nägel an Händen und Füſsen, nehmen ein Ei, machen mit Geschick einen Riss, tun die Nägel hinein und verkleben die Oeffnung, worauf sie das Ei in den Wald legen, damit ein Vogel es wegtrage und die Krankheit dazu [5]).

Unter den Kassuben zu Ruzau bei Putzig lehren die alten Frauen noch heute, man müsse sorgfältig die Nägel abschneiden und in einem Säckchen auf der Brust tragen, sonst habe man sie nach dem Tode wieder zu suchen. Dieser slavische Glaube erinnert an das Gebot der Eddenlehre, dem Toten ja die Nägel zu schneiden, um den

1) Gisevius, Neue preuſs. Provincialbl. VI. 1848 S. 334. Anm. 3.

2) Most, Die sympathetischen Mittel und Kurmethoden, gesammelt und zum Teil selbst geprüft, historisch kritisch beleuchtet und naturwissenschaftlich gedeutet, Rostock 1842 S. 63.

3) Most a. a. O. 62.

4) Enthüllte Geheimnisse der Sympathie. Schwäbisch Hall s. a. S. 15.

5) Ermann, Archiv f. wissenschaftl. Kunde Russlands I. 1841 S. 627. Sogar bei den Peruanern wurden dem Kind, wenn es in der Zeit vom 10ten bis 12ten Jahre einen neuen Namen erhielt, die Haare und Nägel abgeschnitten und aufbewahrt; oder der Sonne, mitunter den Schutzgeistern geopfert. Müller, American. Urreligion S. 389 nach Cieza, Cronica del Peru. Sevilla cap. 66.

Bau des aus den Nägeln der Gestorbenen zusammengesetzten Totenschiffes Naglfari zu verhindern, und das damit in Verbindung stehende Hereinbrechen des Weltuntergangs in die Länge zu schieben [1]). Die sinnreiche Deutung, welche Simrock davon gab [2]), dürfte sich dahin modificieren, dass die symbolische Bedeutung der Nägel im Mythus der tötenden Schicksalsgöttinnen mindestens mitgewirkt, das letzte Verhängnis über die Welt durch ein aus Nägeln erbautes Schiff herbeiführen zu lassen.

Wie wir demnach die südgermanischen Schicksalsgöttinnen als eigenhändig tötende Wesen nachweisen können, lehren uns ältere Zeugnisse dieselben auch als Vorsteherinnen der Geburten kennen.

Nicht mit Sicherheit auf germanischen Glauben zu beziehen ist, was der h. Eligius (Bischof von Vermanton, † um 681) in seinem „Sermo ad omnem plebem de rectitudine catholicae conversationis“ verbietet: Nullus sibi proponat fatum vel fortunam aut genesin, quod vulgo nascentia dicitur ut dicat „qualem nascentia attulit, taliter erit“ [3]). Hiermit aber stimmt ein augenscheinlich deutscher Ueberlieferung entnommenes Zeugnis bei Burkhard von Worms überein: ed. Colon. 1548 p. 198c. Credidisti, quod quidam credere solent, ut illae quae a vulgo Parcae vocantur, ipsae vel sint vel possint hoc facere quod creduntur id est dum aliquis homo nascitur et tunc valeant illum designare ad hoc quod velint, ut quandocunque homo ille voluerit in lupum transformari possit, quod vulgaris stultitia *werwolf* vocat, aut in aliam aliquam figuram p. 198d. fecisti ut quaedam mulieres in quibusdam temporibus anni facere solent, ut in domo tua mensam praeparares et tuos cibos et potum cum

1) Nach Thom. Bartholin. histor. anatom. rar. cent. III. hist. 78 verfertigen die Engel ihre Posaunen aus den mit ins Grab genommenen Nägeln der Toten.

2) Handb. d. D. Myth. 149 fgg.

3) Myth.[4] XXX.

tribus cultellis supra mensam poneres, ut si venissent tres illae sorores, quas antiqua posteritas et antiqua stultitia Parcas nominavit, ibi reficerentur et tulisti divinae pietati potestatem suam et nomen suum et diabolo tradidisti, ita dico, ut crederes illas quas tu dicis esse sorores tibi posse aut hic aut in futuro prodesse.

Wir entnehmen aus diesen Stellen zunächst die Gewissheit, dass die deutschen Schicksalsgöttinnen bei der Geburt der Kinder zugegen waren und bestimmend auf das zukünftige Leben derselben einwirkten. Ihnen stellte man auf einem besonderen Tische Speisen hin. Diese Nachricht stimmt einerseits mit der nordischen Nôrnengrütze (nôrnagreytur) s. oben S. 588, anderseits mit den goldenen Tellern, welche im Märchen von Dornröschen s. oben S. 611 den weisen Frauen vorgesetzt werden. Die Stelle bei Burkhard erweist, dass wir mit Recht in den weisen Frauen des Märchens die Schicksalsgöttinnen erkannten. Dass wir dort die Spindel ebenfalls richtig als Schicksalsnagel auffassten, geht aus einem italiänischen Märchen im Pentamerone hervor. Eine edele Jungfrau Cilla springt über ein Rosenblatt und wird davon in 3 Tagen schwanger. Sie flieht zu befreundeten Feen und kommt heimlich mit einem hübschen Töchterchen nieder. Jede der Feen verleiht dem Mägdelein — das Lisa genannt wird — einen Zaubersegen; die letzte von ihnen jedoch, welche rasch herbeieilen wollte um das Kind zu sehen, verrenkte sich unglücklicherweise den Fufs und stiefs aus Schmerz darüber die Verwünschung aus, dass wenn Lisa einst im Alter von 7 Jahren von der Mutter gekämmt würde, diese ihr aus Vergesslichkeit den Kamm im Haar stecken lassen und Lisa dadurch sterben sollte. Lisa stirbt auf diese Weise, die Mutter schliefst ihren Leichnam in 7 Krystallsärge. Nach Jahren wird Lisa durch ihre eifersüchtige Muhme aus den Särgen herausgerissen, der Kamm springt heraus und sie erwacht [1]). Hier

1) Pentamerone übers. von Liebrecht I, S. 218 Die Küchenmagd.

entspricht der **Kamm** genau dem Werkzeug, durch welches Snêwittken getötet wird. Wir erkannten darin eine andere Gestalt des Schicksalsnagels. Der Tod durch ihn wird der Lisa wie Dornröschen schon bei der Geburt durch eine böse Schicksalsmacht zuerkannt.

Was Burkhard bezüglich der Verwandlung in den **Werwolf** sagt, findet Analogien in norddeutschen Sagen. In Pommerellen erzählt man, dass durch einen **während der Taufe** gemurmelten Spruch, Kinder dazu verwünscht werden können, **Maren** zu sein. Dieses Unheil kann nur **durch eine zweite Taufe** abgenommen werden [1]). Eine Wirtstochter war zur Verwunderung ihrer Angehörigen an jedem Morgen todmüde. Ein alter Bettler, der einst im Krug übernachtete, hörte wie sie in der Nacht sich bitter beklagte ausfliegen und Menschen und Tiere drücken zu müssen. Da riet er dem Vater, sie noch einmal taufen zu lassen. Als dies geschehen war, wurde das Mädchen gesund. Von einem Deutschen in ganz kassubischer Gegend (in Grofsendorf am Fufse der Halbinsel Hela) hörte ich die folgende Sage. Eine grofse Gesellschaft fuhr zur Kirche, um ein Kind taufen zu lassen. Im letzten Wagen safsen

1) Der gleiche Glaube hat auf der Insel Rügen statt, s. Zs. f. D. Myth. II, 139. Auch Kuhn, Nordd. Sagen 91, 102 bringt bei, dass die Mårte ein von den Paten verwünschter Mensch ist. Die vollständige Uebereinstimmung dieses Glaubens mit dem von Burkhard von Worms erwähnten geht aus folgender Parallele deutlich hervor. In Ostfriesland sagt man, von 7 Mädchen aus einer Ehe unmittelbar aufeinander geboren, ist eins ein **Werwolf**. Myth.[1] CLIX, 1121. In Moorhausmoor: Wenn 7 Knaben oder 7 Mädchen in einer Familie sind, so ist eins davon ein **Nachtmahr**, weifs aber nichts davon. Kuhn, Nordd. Sagen 420, 198. Höchst merkwürdig ist der Myth.[1] CXVI, 167 beigebrachte dänische Aberglaube, wonach eine Braut vermittelst eines gewissen Zaubers sich eine schmerzlose Geburt verschaffen kann, aber alle ihre Söhne werden **Werwölfe**, alle Töchter **Måren** „naar en pige ved midnat udspänder **mellem fire kjeppe** den hinde, i hvilken föllet er, naar det nastes, og derpaa nögen kryber derigjennem da vil hun kanne föde björn uden smerte, men alle de drenge hun undfanger, blive **värulve** og alle de piger blive **marer**. Vergl. Westerdahl, Om svenska seder p. 28: Om bruden kryper genom en sela, får hon barn utan möda, hvilka dock skola blifva **muror**. — Myth.[2] 1050 ist aus Thiele, Danske folkesagn I, 133 beigebracht, dass der **Werwolf** bei Tage in Menschengestalt erscheine, aber an den über **der Nase zusammengewachsenen Augenbraunen** zu erkennen sei. Gerade daran erkennt man auch die **Maren**, s. z. B. Kuhn, Nordd. Sagen 721, 193. Grimm, D. Sagen No. 80. — Vergl. noch Wierus de praestigiis daemonum 174. Müllenhoff, Sag. No. 322 S. 242. Wolf, Beitr. II, 264. 65.

drei alte Weiber. Sie berieten unter einander, was sie dem Kinde anwünschen sollten. Die eine sprach, es soll eine Mahrt werden und die Baumspitzen drücken. Die zweite stimmte ein, meinte aber, es solle den Dornstrauch drücken. Die dritte aber sagte „nein, Wasser und Eis sollte es billig martern (d. h. mahrten)." Diese Reden hörte ein Mann, der hinter einem Baume stand, der lief zum Vater des Kindes und sagte es ihm. Die drei Gevatterinnen wurden eiligst vom Taufzuge ausgeschlossen und so das Kind gerettet. — Ob hier, wie Wolf[1]) annimmt, die Schicksalsgöttinnen einst an Stelle der drei alten Weiber standen, wird sich schwerlich erweisen lassen. Die Gegenwart der Schicksalsgöttinnen bei der Taufe dürfte übrigens durch folgenden Aberglauben bezeugt werden. Wenn ein Kind hundert Jahre alt werden soll, muss man aus drei Kirchspielen Gevatter dazu bitten[2]). Hiezu halte man noch, wer zu Gevatter stehen soll und sich schon zur Kirche angezogen hat, darf nicht sein Wasser abschlagen, sonst wird das Kind unreinlich[3]). Wenn die Paten während der Taufhandlung an die Mondsucht oder ein ähnliches Uebel denken, stöfst dies späterhin dem Patchen zu[4]). Wenn das Kind zur Taufe getragen wird, soll die Mutter währenddess zehnerlei Arbeit tun, dann wird das Kind recht fleifsig und lernt viel. Während der Taufe darf man das Kind nicht schütteln, sonst reifst es nachher viel Kleider entzwei[5]). Im Emmental (Kanton Bern) heifst es: wenn man dem Täufling vor dem Gange zur Kirche ein Stückchen Käse und Brod einbindet, so leidet er in seinem Leben keinen Mangel. Im Emmental und Oberaargau: wird auf dem Wege zur Kirche oder zurück mit dem Täufling geruht, so wird er immer einen beschwerlichen Kirch-

1) Beiträge II, 200.
2) Rockenphilos. I, 29.
3) Rockenphilos. I, 58.
4) Tettau und Temme, Preufs. Sagen 279.
5) Kuhn, Nordd. Sagen 432, 271.

gang haben[1]) oder er bekommt einen schweren Tritt[2]). Wenn die Gote das Kind aufnimmt, um es zur Taufe zu tragen, muss sie es küssen. Dann bekommt es Grübchen beim Lachen[3]). Legt man in des Kindes erstes Bad drei Pfennige, so hat es immer Geld; eine Schreibfeder, so lernt es leicht; einen Rosenkranz, so wird es fromm; ein Ei, so bekommt es eine klare Stimme[4]). In der Mark wird das neugeborne Kind in ein Laken gebunden, stillschweigend unter den Tisch gelegt und erst hervorgenommen, wenn die Mutter ins Bett gebracht ist, sonst ist das Kind nicht ruhig. Vor dem darauf folgenden ersten Bade wird der Knabe auf ein Pferd gesetzt, das zu dem Ende in die Stube gebracht wird, das Mädchen muss buttern. Während des Badens wirft der Vater häufig einen Gulden in die Wanne, damit das Kind reich werde[5]). Wird beim Kochen des ersten Breis oder der Taufmahlzeit gesungen, so lernt das Kind gut singen[6]).

Aus den beigebrachten Zeugnissen geht hervor, dass man Wünschen und Vorbedeutungen während der Taufe Erfüllung im künftigen Leben des Kindes verhiefs. Da an Stelle der Taufe auch das erste Bad des Kindes tritt, steht zu vermuten, dass diese Superstitionen ursprünglich von der heidnischen Wasserbesprengung galten[7]). Obige

1) Zeitschr. f. D. Myth. IV. 2, 23. 3, 25.

2) Rocholz, Alemannisches Kinderlied 295, 661.

3) Rocholz a. a. O. 295, 657.

4) Aus dem Lande ob der Ens. Myth.[1] XCVII, 735.

5) Kuhn, Märk. Sagen 364.

6) Canton Bern (Oberaargau, Emmental), Zeitschr. f. D. Myth. IV. 2, 18. Vergl. noch Wolf, Beiträge I, 206, 3. 4. 14. 207, 22. 24. Kuhn, Märk. Sagen 364 fgg.

7) Darf für das Dasein der heidnischnn Wasserbegiefsung in Deutschland die folgende Stelle aus einem Briefe Gregors an Bonifaz a. 732 namhaft gemacht werden: Quos a paganis baptizatos esse assreuisti, si ita habetur ut denuo baptizes in nomine sanctae trinitatis mandamus. (?) Ep. Bonifac. ed. Giles ep. XXV. p. 68. Ueber diese Frage bei anderer Gelegenheit etwas Ausführlicheres. Man vergl. übrigens zu S. 313 noch: Um demütig zu werden wird ein neugebornes Mädchen unter den Tisch gelegt und in die Tätschen werden ihm Brod und Käse eingewickelt, damit es nie Mangel leide „bi bube isch das öppe nit sölli nötig.“ Jer. Gotthelf, Wie

Stelle aus Burkhards Decretensammlung macht mehr als wahrscheinlich, dass die gute oder böse Schicksalseinwirkung während der Taufe ursprünglich von den Nôrnen ausgehend gedacht wurde. Untersuchen wir nun welcher Art dieselbe war, so bezog sie sich, wie im Norden s. oben S. 588 einerseits auf gewisse Eigenschaften, andererseits finden wir weiteren Halt für das was wir oben S. 311 fgg. zu erkennen glaubten, dass nämlich mit der Wasserbegiefsung erst die Körperlichkeit des jungen Menschen als gefestigt betrachtet wurde. Nichts anderes scheint nämlich die Analyse des Zuges zu ergeben, dass die Schicksalsgöttinnen bestimmen, ob das Kind Werwolf, Mâr u. s. w. werden, d. h. seelische Natur behalten, oder zu wirklicher Menschheit gedeihen soll. Ich führe noch die folgenden Züge an. Wenn während der Taufe die Uhr schlägt, stirbt das Kind; wenn die Uhr vor der Taufe schlägt und das Kind stirbt, wird es ein Lichtmann[1]). Wenn ein Kind zwei Freitage ohne Taufe liegt, wird es geistersichtig (kann schichtern)[2]). Man muss das Kind tief überdeckt zur Kirche tragen, sonst fressen es Sonne und Luft[3]).

Dass die deutschen Schicksalsgöttinnen aber auch des Lebens Anfang selbst, das Eintreten der Seele in menschlichen Körper bestimmten, lässt sich mit grofser Wahrscheinlichkeit aus der Formel sächs. aldarlagu, aldargilagu, dies vitae, vita Hêlj. 118, 23. 125, 15 ags. aldor-

Anne Bäbi Jowäger haushaltet, Solothurn 1843 II, 137. — Evangiles des quenouilles V, 87: (daraus aufgenommen in der alten Weiber Philosophey. Zeitschr. f. D. Myth. III, 316, 83. 84. Rockenphilosophie No. 132—133): Quant un enfant est nouveau né, se c'est un filz, il le convient porter au père, et lui bouter des pieds contre la poitrine et pour certain jamais ne fera l'enfant male fin. Glose: Fremine Fauvelle dist à ce poins que, quant une femme est acouchie d'une fille, il conviens l'asseoir sur la poitrine de la mère, en disant: Dieu te face preude femme et jamais elle n'aura honte de son corps.

1) Das Buch vom Aberglauben. Leipzig Schwickert 1790 S. 261.

2) Woeste, Volksüberlieferungen 56, 20.

3) Rocholz, Alemannisches Kinderlied 295, 662.

lege fatum schliefsen. Diese Formel stimmt genau mit dem altnord. aldr um sköpu. Völuspâ 20, s. oben S. 587[1]).

Für das Auftreten der Schicksalsgöttinnen bei der Heirat sparen wir uns ein schlagendes Beispiel auf. Hier sei erwähnt, dass in Warthe bei Templin um Mitternacht des ersten Hochzeittages drei als Frauen verkleidete Männer mit geschwärztem Gesicht erscheinen, „de maschkers“ genannt. Die Braut musste mit ihnen tanzen. Auch in Golze bei Neustadt-Eberswalde treten gewöhnlich am zweiten Hochzeittage solche verkleidete Männer, doch nicht in bestimmter Anzahl auf[2]). In der ehemaligen Grafschaft Ruppin heifsen diese Gestalten „Feien“. Sie erscheinen, während der Hochzeitzug sich nach der Kirche bewegt und suchen durch allerhand Possen den feierlichen Zug zu stören und seinen Ernst in Lachen zu wandeln[3]). Bereits Kuhn[4]) und Weinhold[5]) haben die Vermutung ausgesprochen, dass diese Feien die Schicksalsgöttinnen darstellen sollten, welche das Geschick der Ehe bestimmend, weihend erschienen.

D. Die Schicksalsgöttinnen als Wasserfrauen.

Wie die nordischen Nôrnen muss auch den südgermanischen Göttinnen Drehen des Schicksalsseils zugeschrieben gewesen sein. Auf die Befestigung des Fadens lässt die Formel zurückschliefsen: „So man mir at burc ænîgeru banun ni gifasta. Hildebrandsl. Wackern. LB. 66, 13. Dass das Gespinst dieser Göttinnen vorzugsweise als ganzes Gewebe gedacht wurde, versichern uns die ags. Ausdrücke; Me þät Wyrd gewäf; Me Wyrd gewäf and forgeaf. Cod. exon. 355. Ac him dryhten forgeaf wîgspêda

1) Ags. aldor streift häufig in den Begriff von Seele über. Vergl. Cädm. Gen. ed. Gr. 1071. 1208. 2790.

2) Kuhn, Nordd. Sagen 488, 280.

3) Kuhn, Märk. Sagen 362.

4) Märk. Sagen V.

5) Weihnachtspiele.

gewiofu. Beôw. 1386 [1]). Die letztere Stelle zeigt die oben S. 563 behauptete Identität des Nôrnen- und Valkyrengespinnstes, so wie die enge Verwandschaft der Göttinnen unter einander. Das Spinnen uud Weben der Schicksalsgöttinnen bestätigt auch ein angelsächsisches Rätsel, worin es heifst:

Wyrmas mec ne âwæfon Wyrda cräftum
þâ þe geolo godwebb geatwum frätwað [2]).

Ags. godwebb, sächs. goduwebbo, godowebbi, fries. godwob, ahd. cotaweppi drückt Seide, oder anderes kostbares Gewebe [3]), vorzüglich aber Purpurstoffe aus. Etymologisch ist es „Göttergewebe" zu erklären; die altnordische Form gûðvefr Kampfgewebe scheint eine blofse volksetymologische Umdeutung aus Gudvefr. Wenn nun unser Rätsel auch keineswegs ausdrücklich sagt, dass die Wyrden das Godwebb weben, sondern ihnen nur wunderbares Gewebe überhaupt beilegt, so macht diese Stelle es doch wahrscheinlich, dass man das Purpurgewand als Abbild eines kostbaren von den Schicksalsgöttinnen gefertigten Gewandes betrachtete und deshalb Göttergewebe benannte [4]). Zauberhafte Nothemde, die gegen Hieb und Stofs sicherten, waren purpurn. Vergl. Saxo VI, 293: Purpureum quoque, quo nuper ab Helga donatus fuerat, sentibus amiculum injecit, ne contra saevientia grandinis tela indutamentorum umbracula mutuatus videretur. Wir kommen auf die Sache zurück.

Ein angelsächsischer Name der Schicksalsgöttin war *Mëten*, die Abmessende. Boeth. 35, 6 heifsen die Parzen: þâ graman *mettena*, þe folcisce men hâtað. Dieser Ausdruck stimmt mit den schon oben S. 595 namhaft ge-

1) Vergl. Myth.² 377. 387.

2) Ettmüller, Angelsächs. Lesebuch 298, XVIII, 9. 10. Würme mich nicht webten mit der Wyrde Kräften, diejenigen welche das goldgelbe Gottesgespinst mit Zurüstungen bereiten.

3) Es wird mit Gold alliterierend zusammengestellt: gold ende godwebb. Cädm. 218, 28. Mit goldu endi mit godowebbiu Hêlj. 102, 14. gœdda ek gulli ok gûðvefjum Gûðrunarhv. 16.

4) Vergl. auch Rocholz, Alemann. Kinderlied S. 148.

machten Formeln mjötudr und metod überein. In Niedersachsen nennt man die am Beginn des Frühlings, besonders aber des Herbstes meist an nebligen Morgen auf Zäunen oder Gräsern hängenden oder schwebenden Fäden das Gewebe kleiner Spinnen der aranea obtectrix, lycosa saccata und tetragnatha extensa[1]) Mettjes oder Metten[2]), Slâmetjes[3]), Sommermetjes, Metjen, Mettkensommer. Im Ditmarschen sagt man, wenn Felder und Sträucher oft ganz voll davon hängen: „de *Metten* hebt *spunnen*.“ Man würde irren, wollte man in Dialekten, die deutlich davon mædjen, mædken unterscheiden, das Wort auf Mädchen deuten. Wir dürfen es unbedenklich für jenes ags. mëten erklären[4]). Das herumfliegende Gewebe wurde also als Arbeit der kunstreich spinnenden und webenden Schicksalsgöttinnen betrachtet und darum bringt es auch Glück, wenn ein solcher Faden an den Kleidern hängen bleibt[5]). Auf dieselbe Vorstellung weisen die Ausdrücke Mädchensommer, Alteweibersommer. Im Englischen heifst das Gespinst gossamer d. h. gods-samar Gottes Schleppkleid. Da letzteres Wort auch im Niedersächsischen fortlebte, so ist höchst wahrscheinlich, dass jenes -sommer nur eine volksetymologische Umdeutung[6]) von samar Schleppkleid und das polnische babie lato, böhmisch babské lato[7]) eine Uebersetzung der Umdeutung ist. Die nahe Verwandschaft der Schicksalsgöttinnen mit Holda (Frikka u. s. w.) und den Elben zeigt sich darin, dass andere Landschaften von diesen das Gespinsel ableiten. Es heifst Mariengarn, Marienfaden[8]), westphälisch unser laiwe

---

1) Nach Blumenbach soll auch der Tau als Pflanzenausdünstung sich verdichtend zur Bildung dieser Gewebe beitragen.

2) Bremer WB. I, 799.

3) Schleswigholst. idioticon III, 87. Wol durch Assimilation aus slapmetjes = Schleppmetten.

4) S. Müllenhoff, Nordalbing. Studien I, 218. Höchstens wäre an Meta, Metje Diminutiv von Margareta zu denken.

5) Wolf, Beiträge I, 237, 436.

6) Vergl. die Ausdrücke: fliegender Sommer, Sommerflug, Sommerseide.

7) Myth.² 744.

8) Myth.² 440.

frûen suemer[1]). Es soll ein Ueberbleibsel des Grabgewandes der Mutter Gottes sein, welches sie gen Himmel fahrend fallen lassen[2]). Im bairischen Altmühltale zieht in Herbstnächten die Mutter Gottes mit den 11000 Jungfrauen[3]). bei Passau die Madonna mit den Elben[4]), im Donautale Mutter Gnut mit den 11000 Jungfrauen[5]) um und überwebt das Land mit der Seide der Grasweben. In der Altmark bei Salzwedel glaubt man, dass die Marienfäden von der Spinnerin im Monde herrühren[6]). Spinneweben heifsen schwed. dvärgsnet Zwergnetz.

Wenn dieser Volksglaube uns belehrt, dass man in späterer Zeit wenigstens die grauen Sommerfäden landschaftlich als wirkliches Gespinst der Schicksalsgöttinnen ansah, so zeigen uns andere, namentlich oberdeutsche Sagen, zu deren Betrachtung wir nunmehr übergehen, was ursprünglich unter dem Gewebe derselben zu verstehen sei. Von den verschiedensten Seiten bereits hat man sich dahin geeinigt, die von Panzer in Baiern so zahlreich aufgefundenen Sagen von drei Jungfrauen auf die deutschen Schicksalsgöttinnen zu deuten. Im ganzen Umfange ist das jedoch keineswegs zuzugeben. Ich knüpfe die Betrachtung an folgende Ueberlieferungen an. Bei Unterigling in Niederbaiern giebt es grofse Waldungen, welche den Gemeinden Igling und Kizighofen in Folge einer uralten Stiftung gehören sollen. Diese Stiftung soll von drei Jungfrauen herrühren, für welche noch in neuerer Zeit Vigilien abgehalten wurden. In älterer Tradition hiefsen sie Haylrätinnen, in der heutigen Sage die drei Jungfrauen. Sie wohnten auf einem Hügel, bei dem Urnentrümmer das

1) Zeitschr. f. D. Myth. II, 97.

2) Vergl. die filamenta Divae Virginis oben S. 367, die nichts anders als Mariengarn sind. — Auch französisch heifsen die Fäden cheveux de la St. Vierge.

3) Schöppner, Bair. Sagenbuch III, 163, 1127.

4) Pangkofer, Altbair. Gedichte 1854 II, 327. Bei Rocholz, Alemann. Kinderlied 142.

5) Schöppner a. a. O. III, 162 Vorbemerkung zu No. 1127.

6) Temme, Sagen der Altmark. Berlin 1839 S. 41.

einstige Dasein heidnischen Anbaus bezeugen. Neben dem Hügel liegt ein Weiher. Jener heifst der Jungfernbüchl und der dazu gehörige Wald der Frauenwald. In den Jungfernbüchl ist das Schloss der drei Jungfrauen versunken. Sie wohnen darin noch jetzt, man hört bisweilen aus der Tiefe den Hahn krähen und die Fräulein singen. Sie erscheinen bisweilen noch jetzt. Die eine ist kreideweifs, die andere hat ein rot und weifses Kleid, die dritte trägt mitunter ein weifses Kleid und schwarzen Schleier; mitunter ist sie ganz schwarz; sie hat ein grimmiges Antlitz mit feurigen Augen, und wird sehr gefürchtet. Ein schwarzer Hund folgt ihnen. Die zwei lichten sind selig, aber die dritte ist verdammt. Die zwei weifsen haben zwei Köpfe und einen Sinn, die dritte will sich aber niemals in den Willen der andern fügen. Kinder schreckte man mit der Drohung: „seid ruhig Kinder, sonst kommt die böse und bindet euch an das Seil und die guten ziehen." Diese dritte nannte man die *Held*, sie und ihr Seil wurden sehr gefürchtet. Wollte man ein Mädchen zurechtweisen, so rief man ihr zu „du wirst gerade so wie die Held weifs und schwarz und gehst ganz verloren." Die Sage weifs auch davon zu berichten, dass die drei Jungfrauen vom Staufersberg bis zum Jungfernbüchl ein Seil spannten. Bis ins vorige Jahrhundert wurde ein Stück Leinwand aufbewahrt, welches angeblich von den beiden guten Jungfrauen gesponnen war, Wöchnerinnen erhielten davon ein handgrofses Stück; darauf legten sie sich, um leichter zu gebären. Den drei Jungfrauen wurden bei der Aernte drei Kornähren als Opfer auf das Feld hingelegt [1]).

In Staufen bei Reichenhall befindet sich eine Höle, die das Frauenloch heifst. Unter dieser Höle liegt der Falkensee. Hierin wohnen drei Frauen, die wilden Frauen genannt. Eine dieser wilden Frauen war halb

1) Panzer, Beitrag I, No. 66 S. 53—60.

weifs und halb schwarz, die anderen beiden weifs. Wurde in den nächst umliegenden Dörfern ein Kind geboren, so kamen die wilden Frauen ins Haus und sangen, solchen Kindern prophezeite man Glück. Bei Hochzeiten wurde der Gesang der wilden Frauen gehört, wenn die Braut aus dem Hause der Eltern schritt. Oft war am Frauenloch schöne Wäsche aufgehängt. Die Leute sagten dann „die wilden Frauen haben ihre Wäsche aufgehängt. Jetzt wird es schönes Wetter.“ Im Frauenloch liegt ein Schatz vergraben, den ein schwarzer Hund mit glühenden Augen bewacht [1]).

Bei Grafenau in Niederbaiern liegt der Rachelsee. Im Rachelsee sollen drei verwunschene Fräulein gehaust haben, von welchen eine die böse war. Sie soll eine Magd mit Pantoffeln erschlagen haben. Ihr oberer Körper war weifs, der untere schwarz. In der Tiefe des Rachelsees liegt ein Schatz [2]).

Auf dem Schlossberg bei Grünwald nächst München wohnten drei Jungfrauen. Die eine war ganz weifs, die zweite von der Lende an weifs, unten schwarz, die dritte bis zum Hals weifs, abwärts ganz schwarz. Die weifse ging voran, die halbweifse folgte, die schwarze ging zuletzt. Ein schwarzer Hund begleitete sie. Jede der Jungfrauen hatte einen Rocken an der Seite hängen und sie spunnen Flachs mit der Spindel [3]).

Auf der Burg Botenlaube in Unterfranken wohnten drei Schwestern, welche aber in die Tiefe versunken sind. Zuweilen lassen sie sich sehen. Zwei waren kreideweifs, die dritte halb schwarz und halb weifs mit einem Geifsfufs. Nur die zwei weifsen waren gut christlich, die dritte war die böse. Bei *Kindtaufen* war diese dem Kinde immer entgegen. Sie wohn-

1) Panzer a. a. O. No. 14. S. 11.
2) Panzer a. a. O. No. 105 S. 83.
3) Panzer a. a. O. No. 50 S. 38.

ten auch *Hochzeiten* und *Begräbnissen* bei, ja selbst in den Krieg zogen sie mit, ritten auf Pferden und wirkten mehr, als die Ritter selbst[1]).

In einem jetzt versunkenen Schloss in der Märzburg bei Kaufbeuren wohnten drei Jungfrauen; zwei waren weifs, eine schwarz. Sie erscheinen noch jetzt in den heiligen Nächten und wandeln bis zu den 3 Kreuzen, wo allen, die eines schnellen Todes verstorben sind, Kreuze gesetzt werden[2]).

Auf dem Karlstein liegt ein Schloss, da wohnten vor undenklichen Zeiten drei Frauen, die man vor grofsen Ereignissen singen oder jammern hörte. Sie spannten von einem Berge zum andern eine lederne Brücke[3]).

Betrachten wir die in diesen Sagen erhaltenen Züge, so ergiebt sich in der Tat das einstige Dasein eines Kultus[4]), der drei göttlichen Jungfrauen dargebracht war, in welchen sich die Gestalten der Schicksalsgöttinnen in einer dem nordischen Mythus ganz analog ausgebildeten Weise unmöglich verkennen lassen. Sie erscheinen begabend oder Unheil spendend bei der Geburt, bei der Heirat und dem Tode der Menschen, so wie bei allen grofsen Ereignissen. Sie singen dabei, durch die Gewalt ihrer Zauberlieder erfolgt die Schicksalswirkung. Sie spinnen. Ihr Gespinst ist Wöchnerinnen hilfreich (vgl. S. 555. 588), es wird aber auch mit ihrem Seile gedroht, es bringt den Tod. Von den drei Schwestern ist die eine böse, sie handelt stäts gegen den Willen der anderen (s. oben S. 604). Sie vorzugsweise führt das tötende Seil, sie tötet auch mit eigner Hand. Der Name Heilrätinnen, euphemistisch wie Eumeniden, ist ein durchaus passender

1) Panzer a. a. O. No. 201, S. 180.
2) Panzer, Beitr. II, 139. No. 213.
3) Panzer I, 13. S. 10.
4) Wie den Heilrätinnen wird in Norddeutschland dem Wôdan, im Odenwald den Engeln (Elben) eine Korngabe als Opfer dargebracht. Zu Ehren dreier Jungfrauen, über deren Sage aber nichts Näheres beigebracht ist, wurden nach Panzer I, 176. S. 154 in der Kirche zu Lehrberg bei Ansbach jeden Sonntag nach Pfingsten an die Kinder Bretzeln verteilt.

Name für die Schicksalsgöttinnen. Die dritte böse, tötende heifst Held. Panzer, Simrock und Wolf haben diesen Namen schlechthin für Hella genommen; da aber im bairischen Dialekt unorganisches euphonisches d nach l nur bei Verlängerung der Stammsylbe eintritt, z. B. kol (carbo), Plur. kölder; all (omnis) alder, schmal (angustus) Comper. schmalder, so muss das Wort anders erklärt werden. Es ist deutlich eine Ableitung von hëlan celare durch das Suffix goth. iþ, ahd. id, das vorzugsweise zur Bildung abstracter starker Feminina verwandt wurde (Gram. II, 242 fgg.). Hëlida musste „die Umhüllung, Verhüllung" bedeuten [1]); ein zutreffender Name für die tötende Schicksalsgöttin. Der abstracte Name für die concrete Gestalt darf nicht befremden, da Urðr, Verðandi, Skuld, Wyrd u. s. w. eine vollständige Analogie gewähren [2]).

In einigen Orten und zwar weit durch die deutschen Südlande in Tirol und Strafsburg, in Ober- und Niederbaiern haben sich Einzelnamen dieser drei Jungfrauen erhalten. Sie heifsen:

Fürpet	Gwerpet	Ainpet
Wilbetta	Warbetta	Einbetta
Wilbett	Walbett	Ainbett.

Das Wort betta, welches in diesen Namen den zweiten Teil der Composition bildet, ergiebt sich deutlich als ahd. pëta, ein von pitjan bitten abgeleitetes Wort, das in der gewöhnlichen Rede neben pita nur in der Bedeutung preces vorkommt. Wie aber im zweiten Compositionsteil [3]) von Namen Abstracta überhaupt active Bedeutung

---

1) Bei Graff IV, 844 findet sich freilich nur hëlid tugurium, und die Glossen: hëlitin tegumine; inpi-hëlida velamina angegeben.

2) Vergl. Müllenhoffs sinnreiche und gewiss zutreffende Erklärung des Namens Velleda aus ahd. Willida.

3) Freilich finde ich bei Foerstemann den Stamm pitjan nur anlautend im Pittheri (Namenb. S. 449). Ob Bitto hiehergehört, oder Hypocoristicum ist, wage ich nicht zu entscheiden; ebensowenig ob die Formen Pito und Bita unserm Verbum oder pitan zufallen. Die Formen Peto, Peta, Betta geben keine Entscheidung, da sie auch Verkürzungen aus Patufrit, Patuhilt u. s. w. sein können. Dagegen weist, so viel ich sehe, Pëtuni, Bëttuni (bei Foerstemann S. 198 unter badu) ein sicheres Beispiel für unsern Stamm auf.

anzunehmen lieben und z. B. ahd. kēpa, kipa, alts. gifa, gibha, gëbha; ags. gifu, geofu donum in solchem Falle die Bedeutung donatrix hat [1]), so muss pëta Bitte in unsern Namen als „die Bittende" oder vielmehr die Anwünschende gefasst werden. Unter den Bedeutungen von pitjan, bidjan zählt der Gebrauch im Sinne von „anwünschen" durchaus nicht zu den seltenen. Ubiles pitent maledicunt Notk. 36, 22. Sie mo bâtin ubiles Otfr. III. 20, 140. Kuotes piten benedicere N. 10a, 3. Die imo guotes pitent — die imo aber ubeles pitent N. 36, 22 [2]). Desselben Ausdrucks bedient sich das eddische Helgilied, um die Schicksalbestimmung der Nôrnen zu bezeichnen:

þann bâðu fylki,
frægstan verða
ok buðlûnga
beztan ikkja [3]).

Wir erhalten hiernach für die Namen der drei Schwestern folgenden Sinn. Will-bett bedeutet precatrix grata, exoptata oder bona; quae ex voto bene precatur hominibus [4]). Dasselbe sagt das spätere Fürpet aus, d. h. die Fürbitterin [5]). Der Name der dritten Jungfrau Ainpet, Einbett bedeutet terroris precatrix, Gwerpet und Walbett sind aus ahd. wer, werra bellum, scandalum; gawer seditio ags. wär, wërre bellum und ahd. wal strages als

1) S. Willigip fem. saec. 9. St. Peter. Thiadgif Lacombl. Niederrh. Urk. No. 95. a. 855. Ags. Eâdgifa, alts. Ôdgifa. Vergl. ags. gifa donator, beâhgifa torquium donator, sincgifa thesauri donator.

2) S. Graff III, 52. 53.

3) Helgaq. Hundingsb. I, 2. Vgl. Str. 4 von der dritten Nôrn: ey bað hon halda.

4) Vergl. ahd. willi-kôson blandire (kôsôn loqui, lind-kôsôn blandire, argkôsôn maligna loqui, distrahere, trugikôsôn dolum loqui), wil-maht valetudo; wille-waltig liberalis; willi-komo benedictus; sächs. wil-spell bonus nuntius; ags. wil-boda gratus nuntius; wil-cuma benedictus, qui gratus advenit, wilgest hospes acceptus; wil-däg dies exoptatus; wil-fägen voti compos; wilgifa voti largitor, donator exoptatus; wil-gestealla socius gratus; wil-gesweostor sorores quae ex intimo animo germanarum amore inter se conjunctae sunt. Wil-helm qui libenter comites populumque tutatur. Vergl. W. Mannhardt, De nominibus Germanorum propriis, quae ad regnum referuntur S. 16.

5) Vergl. schon ahd. ih furi sie bittu, nalles furi weralt bittu, nibi furi thie. — T. 178, 1. Graff III, 54.

bellorum precatrix deutbar. Wir finden mithin auch in den Namen die Charakterverschiedenheit unter den drei Schwestern angedeutet, welche in der Sage hervortritt. Der freundlichen Schwester steht eine schreckende zur Seite. Wir dürfen vermuten, dass auch hier der Begriff der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich einmischt. Die Göttin der Vergangenheit (Wurt) ist die milde, freundlich begabende; sie ist es, die vorzugsweise des Kindes Wiege, seinen ersten Morgen zulächelnd begrüfst; der Gegenwart, dem Leben des Menschen gehört der Kampf in dem des Mannes Tatkraft zur Geltung kommt, sie ist die Erregerin der Kriege; Schrecken in sich tragend steht selbst dem todverachtenden Germanen die dunkele Zukunft vor Augen.

Die drei Jungfrauen Wilbett, Warbett, Einbett sind von der Legende in ihr Bereich gezogen worden, die sich ihrer bemächtigte, sie zu christlichen Heiligen stempelte und sie der grofsen für jede Einschaltung offenen Gesellschaft der heiligen Ursula einverleibte, ohne dass die Häupter der Kirche, Pabst und Concilien (so viel ich weifs) je davon Kunde nahmen und den frommen Volksglauben autorisierten. So konnte sich ihr Kult auch in Gegenden verbreiten, wo er ursprünglich nicht gewesen sein mag. Ihre Legende hat aber noch die heidnische Sage vollständig, nur um ein Weniges gemildert bewahrt. Sie wohnen in einem Kloster auf einem Hügel, der ganz von Wasser umgeben ist, oder neben einem Heilbrunnen liegt. Zwei von ihnen sind schneeweifs, die dritte ist schwarz, trägt aber weifse Schleier. Im Berge besitzen sie eine Goldader. Sie spannen von einem Felsen zum andern ein Seil. Sie verleihen unfruchtbaren Eheleuten erwünschte und gesunde Kinder, und den gebärenden Frauen eine glückliche Entbindung. In einer ihrer Kapellen, zu Schildturn in Niederbaiern bewahrt man eine hölzerne Wiege, welche von unfruchtbaren Frauen zur Erlangung von Fruchtbarkeit in Bewegung gesetzt wird, ehemals soll eine sil-

berne Wiege dagewesen sein. Sie haben sich im Leben der Heilung und Pflege von Kranken gewidmet. Sie sind Pestpatroninnen. Während der Pest angefleht verleihen sie Sicherheit des Lebens. Zu Pestzeiten stellte man daher Fackelprocessionen zu ihren Kapellen bei nächtlicher Weile an [1]).

Ebenso deutlich wie die ethische Seite, welche in diesen Sagen und Legenden von den Schicksalsjungfrauen hervortritt, ist nun aber auch noch die Naturgrundlage geblieben, aus welcher diese Theologeme sich hervorgebildet haben. Wir können deutlicher als im Norden beobachten, dass die Wasserfrauen auch der deutschen Nôrnen Ahnmütter gewesen sind.

Unsere drei Jungfrauen wohnen entweder im Berge oder im See. In beiden aber erkannten wir längst ein Bild der Wolke (s. S. 182. 255). Zum mindesten ist der Hügel auf dem sie wohnen von Wasser umgeben. Sie sind sammt ihrem Schlosse und einem grofsen Schatze in den Berg verwünscht, versunken [2]) und dies lässt sie als ursprünglich mit den im Berge eingeschlossenen schatzhütenden oder verwünschten weifsen Frauen identisch erscheinen, die ja Wasserfrauen sind [3]). Ihr Schatz ist das Sonnengold. Dies geht einerseits daraus hervor, dass der Schatz in diesen bairischen Sagen entweder im Berge oder im See oder Brunnen [4]), d. h. hinter dem himmlischen Gewässer liegt; oder von Drachen gehütet wird [5]).

---

1) S. Panzer, Beitrag I. 28, 29 No. 87 S. 69.

2) Panzer I, 58 S. 46. 114 S. 99. 47, 36. 54, 43.

3) Vergl. z. B. Panzer I, No. 47. Ein Mann holte sich Schätze aus dem verwunschenen Schlossberg bei Wolfrathausen. Vor der Berghöle lag ein schwarzer Hund mit glühenden Augen. Im Zimmer lagen drei Jungfrauen in Betten. Eine davon war oben weifs, unten schwarz, die andern schliefen. Auf der Geldkiste lag eine Schlange mit einen goldenen Schlüssel im Mund, er nahm ihn heraus und schloss die Geldkiste auf.

4) Panzer I. No. 22. 94. 105. 183. 208. 215. Vergl. Panzer a. a. O. S. 294.

5) Vergl. oben S. 149 fgg. Hinter der *Sonnen*spitze im Süven (Tirol) liegt der *Drachensee*, hierin haust ein Drache, der sich oft am Ufer sonnt. Ebendaselbst sonnen sich *Schätze*. Panzer I. No. 2. Bei Wolfrathausen, wo

Auf dieselbe Vorstellung führt uns auch die mehrfach vorkommende Angabe, dass unsere drei Jungfrauen der Erlösung bedürftig sind. Auf dem Jungfernberg bei St. Georgen haben drei Jungfrauen ein Kloster gehabt, eine davon war halb weifs, halb schwarz. Sie safs auf einer Kiste und machte einen Spruch, was man tun müsse, um sie zu erlösen. Da keiner die Erlösung vollbringen konnte, versank sie mit der Kiste und sprach den Wunsch aus, dass die Gegend zu Wasser werde. Hierauf entsprangen dem Jungfernberg mehrere Quellen, deren Zusammenfluss jetzt den Ammersee bildet [1]). Im Schnellertschloss sind drei Schwestern verwunschen; eine ist halb weifs, halb schwarz, die andern weifs. Sie erschienen einem Manne, und baten sie zu erlösen. Eine sagte, sie werde als Schlange kommen und ihn dreimal küssen: reicher Lohn erwarte ihn, wenn er sich unerschrocken zeige. Als aber die Schlange kam, rief er „Herr Jesus" und alles war verschwunden [2]).

Zu den erlösungsbedürftigen weifsen Frauen stellt unsere Schwestern der Zug, dass die zwei weifsen und die dritte Frau zu gewissen heiligen Zeiten (in der Christnacht, zu Advent und an den hohen Festen, Sonnwendtag u. s. w.) erscheinen oder ihren *Gesang* hören lassen. Vergl. oben S. 520 [3]).

In den gewöhnlichen Erlösungssagen ist die verwünschte Frau häufig ganz schwarz, im Verfolg der Erlösung wird sie weifser und zuletzt ganz weifs. Bereits Kuhn [4]) hat

---

drei Jungfrauen, zwei weifse und eine schwarze erscheinen, liegt der Drachenfels, wo oft nach Schätzen gegraben wurde. Von da aus ziehen drei unterirdische Gänge. Panzer I. No. 47. Im Drachenfels bei Pirmasenz wohnt ein Drache, der mit Gewalt durch ein Loch im Felsen herausfuhr. Davon heifst dieses Loch das Drachenloch. Auf diesem Felsen befindet sich ein Brunnen in welchem ein silbernes Kegelspiel liegt. Daselbst erscheinen drei Schwestern in weifsen Gewändern. Panzer I. No. 215.

1) Panzer I. S. 35, No. 45.

2) Panzer I. 195, No. 212. Vergl. No. 138, 40. 47.

3) Panzer 40. 77. 93. 136 u. s. w.

4) Zeitschr. f. D. Myth. III, 382.

für diesen Zug das Verständnis geöffnet „schwarz ist der Wetterwolke (der verwünschten Wasserfrau) natürliches Kleid; je mehr sie aber ihren Regen über die Erde ergiefst, oder symbolisch ausgedrückt, je mehr die Erlösung der Wasserfrau aus den Händen des finsteren Dämons, der sie gefangen hält, gelingt, um so lichter wird ihre Hülle, bis sie endlich seinen schwarzen Krallen entrissen, als weifse Wolke von den Strahlen der wiederhervorbrechenden Sonne umsäumt, von dannen zieht und dem kühnen Helden (dem Donnergotte), der den Dämon besiegte, ihren Schatz den reichen Wassersegen und das Sonnenlicht zurücklässt.“ Hieraus ergiebt sich nun auch die zutreffende Deutung für die zwei weifsen und die dritte schwarze Schwester unserer Sagen. Jene waren ursprünglich Göttinnen der lichten Wolke, diese waltete in der schwarzen verderbenschwangeren Gewitterwolke. (Vergl. oben S. 577. 593.)

Eine spätere Zeit, welche diesen Ursprung der göttlichen Frauen nicht mehr verstand, sah in den Farben offenbar Symbole ethischer Begriffe; und fasste die weifse Farbe als Ausdruck guter Gesinnung bei den beiden ersten Schwestern, und die schwarze bei der dritten als Abbild ihrer inneren Tücke [1]). Dies geht mit Sicherheit daraus hervor, dass eine Ueberlieferung die dritte Jungfrau halb schwarz, halb menschenfarbig nennt [2]). Ebenso ist die nordische Totengöttin Hel halb schwarz, halb menschenfarbig. Der gleiche Gegensatz von schwarz und weifs als der guten und bösen zeigt sich in der verwandten Sage von Thidrandr s. oben S. 573. Auch hier wird dieselbe Naturbeziehung, wie in unserem Falle die Grundlage bilden.

Eine grofse Anzahl von uns noch nicht berührter Sagen erzählt, dass die beiden guten oder weifsen Jungfrauen mit der schwarzen oder bösen gemeinschaftlich einen Schatz besafsen. Eine der guten stirbt, die andere erblindet. Die

---

1) Ueber diese Farbensymbolik s. Simrock, Handbuch S. 350.

2) Panzer a. a. O. No. 65.

Ueberlebenden teilen sich in den Schatz, aber die böse schwarze betrügt ihre blinde Schwester um ihren Anteil [1]). Nach anderer Ueberlieferung sind beide guten Jungfrauen blind, und werden von der bösen nächtlichen betrogen, noch andere variieren dahin, dass nur eine blinde Schwester von den zwei andern einer ganz schwarzen und einer halb schwarzen um ihr Erbteil verkürzt werden. Da wir gesehen haben wie die Begriffe der dunkeln Nacht und der schwarzen Gewitterwolke ineinander übergehen, s. oben S. 578. 586, so dürfte die folgende Deutung dieser Sage Wahrscheinlichkeit für sich haben. Die Göttin der dunkeln Wolke, wie der dunkeln Nacht raubt den Frauen des Tages ihren Schatz, das Sonnengold [2]). Die Dreizahl der Schwestern sowol, als die aus der Naturgrundlage nicht erklärliche Blindheit der weifsen sowie der Tod der ältesten Jungfrau sagt uns, dass auch in diese Sage schon ethische Gedanken hineingetragen sind. Vermute ich recht, so deutete man in jüngerer Zeit die alte physische Mythe etwa in folgender Weise. Die Zukunft betrügt Gegenwart und Vergangenheit ihre Schwe-

---

1) Panzer a. a. O. I. No. 4. 16. 34. 47. 49. 77. 110 u. s. w.

2) Kuhn giebt Zeitschr. f. vergl. Sprachf. III, 452 eine andere Erklärung „die Nacht verliert ihr Erbe, das Licht des folgenden Tages an den kommenden.“ Seiner Deutung steht aber entgegen, dass nur einmal unter sehr vielen Varianten die Betrügerin ein weifses Gewand trägt. Ueberhaupt geht er von der unrichtigen Voraussetzung aus, dass die Schicksalsgöttinnen von der Morgenröte ausgegangen seien. Er stützt sich dabei auf einige Sagen in Panzers Sammlung, welche die enge Verbindung der drei Schicksalsschwestern mit der Göttin Ôstara zeigen sollen. Selbst, wenn wirklich Spuren von Ôstaraglauben darin enthalten sein möchten — was überaus unsicher aber an sich nicht unwahrscheinlich ist, da die Gottheiten der Wolke mit der des Lichtes sich berühren s. S. 37 fgg. 564, so ist das doch noch ganz etwas anderes, als wenn Ôstara die Grundgestalt der drei Schwestern wäre. Von den von Panzer S. 280 §. 10 als Beleg beigebrachten sechs Sagen sind No. 53 und 145 als mythisch ganz beziehungslos zu streichen. Aus den Angaben der übrigen, dass in der Âsterstube Wichteln wohnten No. 139; dass in der Osterharde ein Schloss Namens Frauenberg versunken sei No. 70; dass auf der Spitze des Heslasberges, auf dem drei Jungfrauen eine schwarze und zwei weifse erscheinen, eine Osterwiese liegt No. 162; dass endlich auf der Osterburg drei Jungfrauen gesehen werden, von denen die Sage sonst nichts zu melden weifs, lässt sich Kuhns Folgerung keineswegs rechtfertigen.

stern um den Schatz (ihrer Leistungen, Satzungen, Erfindungen). Diese sind blind über sich selbst. Die Gegenwart wähnt noch zu sein, siehe da steht schon die dunkele Zukunft, um sie zu verkürzen. Nach mehreren Varianten ist die Vergangenheit schon tot, und die böse beraubt nur noch die übrige Schwester die Gegenwart. Bei meiner Deutung ist freilich vorausgesetzt, was erst strenger als oben S. 646 zu beweisen wäre, dass auch bei den bairischen drei Schicksalsjungfrauen schon der allgemeingermanische Gedanke an die dreigeteilte Zeit Platz gegriffen habe [1]).

Wir kehren zu anderen Aeufserungen der physischen Natur unserer Schwesterdreiheit zurück.

Der sicherste Beweis dafür, dass unsere drei Schicksalsschwestern Wasserfrauen sind, liegt in ihrem Gespinnst. Die drei verwunschenen Fräuleins auf dem Hargenstein spannten ein Seil vom Hargenstein bis zu dem etwa eine halbe Stunde entfernten Ehrenberg. Auf dem Seile hingen sie weifse Tücher auf. Sahen die Leute das Seil mit den weifsen Tüchern, so sagten sie, *es wird gutes Wetter, die Fräulein hängen die Wäsche auf* [2]). Vergl. oben S. 642 Anm. 1. Zwei weifse und eine halb schwarze Jungfrau wohnten auf dem Rachelberg. Bei der Nacht sahen die Leute daselbst oft die von ihnen in der Laube auf Seilen aufgehängte Wäsche [3]). Auf den Ehrenberg bei Porchheim hatten drei schöne Fräulein ihr Schloss und die Gabe ihre Wäsche nur in die Höhe

---

1) In der Zeitschr. des Vereins f. hess. Landeskunde 1850 B. V. S. 369—375 findet sich ein Aufsatz von Ruhl „Saba, Trenta und Thesa, die drei altnordischen Nornen," worin aus der Sage, dass Saba, Trenta und Thesa, drei Riesenjungfrauen einsam für sich jede einen Berg bewohnten und Gründerinnen der Sababurg, Desenburg und Trendelburg wurden, ein Mythus von den Schicksalsgöttinnen leichtsinnig gefolgert wird. Nach den später von Lyncker, Hessische Sagen No. 53—59. 209. 250. 251. 211. 212 beigebrachten weiteren Sagen, in denen namentlich eine der Jungfrauen als blind erscheint, scheint indessen allerdings ein Rest unserer Mythen von den 3 Jungfrauen hier vorzuliegen. Die Sache wäre weiterer Untersuchnng wert.

2) Panzer I. No. 1.

3) Panzer I. No. 21. S. 18. Vgl. Zs. f. D. Myth. II. 345, 33 eine übereinstimmende Sage aus Tirol; a. d. Schweiz Rocholz, Aargaus. I. S. 151. No. 128, 5.

zu werfen, so blieb sie in *der Luft* hängen. *Eine war schadenfroh.* Da verloren sie die Gabe [1]).

Derselbe Zug findet sich nun auch in der Sage der anderen aus den Wasserfrauen hervorgegangenen Göttinnen deutscher Mythologie, z. B. bei den schatzhütenden Frauen, Berge und den Nixen. Im verwünschten Schloss zu Götzingen finden sich neben anderen Schätzen auch Kisten und Kasten mit gesticktem Weifszeug. Ein Handwerksbursch sah weifsgekleidete Frauen, die goldgewirkte Wäsche zum Trocknen aufhingen [2]). Die Nixen trocknen auf den Saalweiden bei heiterem Wetter ihre Wäsche [3]). Ebenso breitet die schwedische Meerfrau ihre Gewänder über die Büsche [4]). In mehreren Sagen und Legenden [5]) ist dieses Aufhängen der Wäsche so ausgedrückt, dass geisterhafte Wesen oder Heilige Zeuge und Kleider nur in die Luft zu werfen brauchen, so bleiben sie an den Sonnenstrahlen hängen.

Das *goldgewirkte Gewebe*, welches *frei in der Luft schwebt*, an *Sonnenstrahlen hängt* und *gutes Wetter verkündigt*, kann nichts anderes als die sonnendurchleuchtete, oder lichtumsäumte Wolke bedeuten. Es steht allen ehemaligen Wasserfrauen und Wolkengeistern zu, bei den Schicksalsgöttinnen sind nur ethische Ideen daran geknüpft, die bei den andern Wesen unserer Mythologie nicht daran haften.

Statt der aufgehängten Wäsche tritt in unsern Sagen häufig ein Seil ein, das die drei Schwestern von einem Felsen zum andern spannen. In mehreren Varianten wird für dieses Seil eine lederne Brücke ge-

1) Panzer I. No. 157. S. 129.

2) Baader, Badische Sagen No. 225, 218.

3) Sommer, Sagen aus Sachsen und Thüringen No. 34 S. 39. Gleicherweise waschen und trocknen die vom wilden Jäger gejagten wilden Weiber ihr Zeug. Zeitschr. f. D. Myth. II, 33. Vergl. Rocholz, Aargausagen I. No. 115. 128, wo der Zug sich wiederholt, dass die Wäsche geschieht, so oft schlechtes Wetter kommt.

4) Püttmann, Nordische Elfenmärchen S. 147.

5) z. B. Wolf, Niederländische Sagen No. 336. Wolf, Deutsche Sagen No. 278.

nannt, welche zwei Berge miteinander verbindet. Augenscheinlich liegt auch hier die Vorstellung eines Wolkenzuges zu Grunde, der zwischen zwei Bergkuppen zu hängen scheint. Wir sehen hier deutlich die Entstehung des Glaubens, dass die Schicksalsgöttinnen am Himmel ein Seil ausspannen, an welches das Geschick des Menschenlebens geknüpft ist. Vergl. oben S. 554, 5.

Einige Male wird erwähnt, dass die drei Frauen ihre Wäsche im Brunnen waschen [1]). Hiezu vergl. folgende Sage. Den Wäscherinnen im Waschbach zu Oberbronn gesellte sich Abends eine weifsgekleidete Frau zu, die Niemanden anblickt noch anredet, sich still an einer entfernten Stelle niederlässt, und Hemden wäscht. Es ist der Glaube verbreitet, dass dies *Totenhemden* seien und jedesmal ein Glied aus der Familie der anwesenden Wäscherinnen sterben müsse [2]).

Da auch dieser Zug, insoweit ihm keine ethische Bedeutung beigelegt wird, den drei Schicksalsfrauen mit den andern Wasserfrauen gemein ist, so ist nicht auszumachen, ob auf jene oder diese in ihrer Gesammtheit die folgenden Superstitionen zu beziehen sind. Wenn die (sc. himmlischen) Weiber oder Mägde Säcke waschen, regnets bald [3]). Regnets Vormittag, so wird Nachmittag noch besser Wetter, wenn die Spitalweiber sich ausgeräuspert [4]). Wenn die Spitalweiber aufstehn, wirds gut Wetter [5]). Hieher gehört

1) z. B. Panzer I. No. 52, S. 40.

2) Stöber, Sagen des Elsasses No. 261, S. 331. Vergl. oben S. 250, Anm. 5, dass der Marienkäfer = Mâr landers d. i. landress, franz. lavandière Wäscherin heifst.

3) Myth.[1] LXXV, 185. Pommerellen mündl.

4) Myth.[1] CI, 826. Hiemit hängt auch zusammen, dass nach dem Aberglauben Maria beim Regen ihren Schleier, St. Verena (Rocholz, Aargausag. I. S. 14) ihren Rock wäscht, worauf gutes Wetter in Aussicht steht. Sie müssen, heifst es, am Sonnabend oder am Nachmittag Schleier und Rock trocknen.

5) Pommerellen mündlich. Auf blofsem Vergleich freundlichen Gesichts mit heiterem Wetter beruht der Glaube: Wenn die Weiber Wäsche waschen wollen, muss alles im Hause freundlich aussehen, so bekommt man gut Wetter. Myth.[1] CLVIII, 1092. Wenn alle Weiber mit freundlichem Gesicht aufstehen, haben die Leute gut Waschen. Pommerellen.

denn auch der Volksglaube, wenn es schneit und die Flokken herunterfliegen „schüddet de aule wîwer den pels ût“ [1]). Besonders gilt dies vom Februarschnee „de ållen wywer schüt de schüärten“ oder bedden,“ [2]) geradeso wie sonst von Frau Holle, den Engeln (Elben) oder St. Peter sagt, dass sie als Wolkenwesen beim Schneefall Federn und Dunen pflücken, das Bett auswettern [3]). Daher heifst der Februar wywermont oder ålle wywermont. Durch diese abergläubischen Meinungen wird der Sinn der Wäsche klar. Die Wasserfrauen, zu denen unsere Schicksalsjungfrauen zählen, sind als Wolkengöttinnen auch des Regens und darnach des Schnees gewaltig. Wenn es regnet, waschen sie ihr Zeug, die dunkle Gewitterwolke, wieder weifs [4]).

Nehmen wir hinzu, dass der Volksglaube dieser Symbole sich teilweise noch bewusst ist (so sagt man in Süddeutschland „so wollte ich ja lieber mit den Hexen auf dem Schwarzwald Nebel spinnen [5]), so wird gegen unsere Auffassung nichts zu erinnern sein. Ein wichtiger Beweis liegt in der folgenden Sage: Zwei Schwestern (die dritte ist hier nur ausgelassen) besitzen einen grofsen Schatz. Eine ist blind und wird von der andern um den Schatz

1) Strodtmann Osnabrück. Idiotic. 336.
2) Woeste, Zeitschr. f. D. Myth. I, 388.
3) Müllenhoff, Sagen No. 601 S. 583.
4) Vergl. oben S. 431, Anm. 1. Ganz anders ist die Wäsche in folgender Sage. Ein gottloser Müller bei Eutin war gestorben. Nachts ritt der Bauernvogt bei der Aue (dem Bach) vorbei, da hörte er noch Zeug klopfen, konnte aber wegen der Dunkelheit Niemand sehen. Er rief „was wascht ihr hier noch so spät?“ Da antwortete es ihm „wir waschen dem Müller den Staub aus der Seele.“ Das ist recht schön, sagte der Bauernvogt, wenn die Lauge nur gut ist. „Willst du sie mal proben?“ rief es und man goss ihm etwas aufs Pferd. Am andern Morgen war diesem Haut und Haar abgebrannt. S. Müllenhoff, Sagen No. 207 S. 152. Firmen. I, 44. Zu vergleichen steht vielleicht die von Wolf, Beiträge II, 186 unrichtig beurteilte Stelle aus Gotfrieds Tristan (vergl. Myth.[2] 387. Simrock, Handbuch 385), wo von Blicker von Steinachs reinem Sinn gesagt wird, dass ihn Feen gesponnen und in ihrem Brunnen geläutert und gereinigt haben. Gehen diese Ueberlieferungen auf alte mythische Vorstellungen zurück, so liegt in ihnen ein Zeugnis für die Erneuerung der Seele im Jungbrunnen s. oben S. 273.
5) Wolf, Beiträge II, 39.

betrogen. Die blinde kommt in den Himmel, die böse wohnt in einer Höle zn Waldkirchen in Niederbaiern. Dort sitzt Lucifer mit einer Kette angebunden und bewacht den Schatz; so lange dieser nicht gehoben ist hat Lucifer die Jungfrau in seiner Gewalt [1]). Wir sehen hier deutlich, die betrügende Schwester ist die dunkele nächtige Gewitterwolke, die vom Dämon (Ahi-Âgi) sammt dem Schatze bewacht wird; wenn der Schatz, das Sonnengold, einst gehoben, befreit ist, ist auch die schwarze Jungfrau aus des Bösen Gewalt. Bei Grimm, D. Sagen No. 9 kehrt diese Sage wieder. In der schatzbergenden Höle ist der Teufel bei drei Jungfrauen unter den Tisch festgebunden.

Wir dürfen uns nach den vorausgehenden Untersuchungen durchaus nicht wundern, wenn wir die drei Schwestern, von denen eine schwarz ist neben zwei weifsen, auch in solchen Sagen auftreten sehen, welche ganz den Charakter der Nixen tragen. Nach Panzer No. 208 tanzen sie auf Hochzeiten; einmal bleiben sie zu lange aus, und als sie in den See zurückkehren, quillt alsbald ein Blutstrahl aus der Tiefe herauf. Die Nixen sind eben auch nur aus dem himmlischen Gewässer in das irdische herabgesunkene Wolkenwesen; die Sage von unsern drei Schicksalsjungfrauen musste mithin (wegen der physischen Grundlage) unmerklich in die verwandte Nixensage übergehen, und aus demselben Grunde finden wir sie ebenfalls mehrfach mit andern Elben, zumal den Wichteln verwechselt.

Zu einem neuen Zeugnis, dass ihrer Grundnatur nach die drei Schicksalsjungfrauen mit den andern Wasserfrauen identisch waren und aus diesen durch Differenzierung hervorgegangen sind, dienen folgende Lieder:

1) Panzer, Beitr. II. No. 79 S. 56. s. oben S. 87. Bemerkenswert ist, dass der christliche Name Lucifer für den heidnischen Dämon hier eingedrungen. Der Teufel heifst Lucifer als gefallner Engel, indem man auf ihn das biblische Wort bezog „Wie bist du doch vom Himmel gefallen du schöner Morgenstern.“

1.

Nimm hin das.
Was ist das?
Ein schöner Ring.
Was steht darin geschrieben?
Drei schöne Jungfrauen.
Die erste heifst Pinka,
Die zweite Knoblapinka,
Die dritte Sesiknikknakknoblapinka.
Da nahm Pinka einen Stein
Und warf Sesiknikknakknoblapinka an das Bein;
Da fing Sesiknikknakknoblapinka an zu schrein [1]).

2.

Hier hast du den Schlüssel zum Garten,
Worin drei Jungfrauen warten.
Die erste heifst Binka,
Die zweite heifst Bibiabinka,
Die dritte heifst Singkningknangknabiababiabibiabinka.
Da nahm Binka einen Stein
Und warf Bibiabinka ans rechte Bein,
So dass Singkningknangknabiababiabibiabinka fing entsetzlich an zu schrein [2]).

3.

Hier ist der Schlüssel zum Garten,
Worin die drei Jungfrauen warten.
Die erste heifst Benka,
Die zweite Bibiabenka,
Die dritte Zezeknikknakknabiababiabibiabenka.
Da nahm Benka den Stein

1) Pommerellen. Zeitschr. f. D. Myth. I, 110 von Wolf nach meinen Collectaneen mitgeteilt. Hier ist aber irrtümlich Schicknicknacknoblapinka gelesen. Daraus in der verderbten Lesung übergegangen in Simrocks KB.[2] 282, 990.

2) Bredebroe in Nordschleswig. Mündl.

Und warf Bibiabenka ans Bein,
Da sprach Zezeknikknakknabiababiabibiabenka „lass das sein!"[1]).

4.

Tag detta!
Hvad er det?
Den första Jungfrun hette Bibeli-binke
Den andre Viger i Vinke.
Jungfru Vinke tog up en sten,
slog till Bibelibinkes ben.
Fru *Sole* satt på bara sten
och spann på sin forgyllande ten,
tre timmar förran solen rann upp[2]).

5.

Es schwammen drei Enten über den Rhein,
Die hatten drei goldene Schnäbelein.
Die eine hiefs Klira,
Die andere Klara,
Die dritte hiefs Klunk.
Da nahm Klira einen Stein
Und warf Klara an das Bein.
Da weinte Klira Klara Klunk
Sieben Tag' und eine Stund[3]).

6.

Det var tre stenar i en ask
Den ene heter Lunta,
Den andra heter Klunta,
Den tredje heter *Kafveli*-Lunta.

1) Oldenburg, Thöle und Strakerjan, Kinderleben S. 67.

2) Dieses Lied wird bei Gelegenheit eines Spiels gesungen, das „fru Soletopp" heifst. Der Spielordner geht im Kreise umher und stellt sich an, als gebe er einem der Mitspielenden etwas in die Hand. Aus Småland und Oeland. Arvidson, Svenska fornsångor III, 389. Nimm hin das? Was ist das? Die eine Jungfrau heifst Bibelibinke, die andre Viger i Vinke. Jungfrau Vinke nahm 'nen Stein und warf ihn nach Bibelibinkes Bein. Frau Sonne safs auf kahlem Fels und spann auf ihrem vergoldenden Rocken, drei Stunden bevor die Sonne aufging.

3) Gönningen auf der Schwäbischen Alb unweit Reutlingen mündl.

Lunta Klunta tog en sten,
Slog på Kafveli-Luntas ben.
Står Lunta,
Står Klunta,
Står Kafveli-Luntas ben [1]).

7.

Det kom en jungfru till en fru med en ask
så sa' hon „Hari ligga tre jungfrur."
Den ene heter Skral,
den andra heter Skaleral,
den tredje heter Skaleraldiskral [2]).

8.

Kâren er Mâren jat tôg om en rôp;
Kâren wild en bridman hâ, en Maren wild ôk;
Kâren nôm en stîn
en smêt Mâren aur bîn:
„uha mîn bîn, hud blêf de stîn?"
de stîn, de sêt ön Maren hôr bîn [3]).

9.

Karen an Mâren
lep trinj a sârn,
an trinj am a runk.
Kâren wul a mân hâ
an Maren uk
do nâm Kâren an stian
an smêd Mâren üüb-t bian
an do hed Kâren a mân allian [4]).

---

1) Upland aus der ungedruckten Sammlung von Hyltén-Cavallius und Stephens. Hier ist ask in der Bedeutung Gefäfs genommen, offenbar aber ist in No. 6 und 7 ursprünglich ask Esche gemeint.

2) Södermannland; ebendaher.

3) Nordfriesland. Müllenhoff, Schleswigholst. Sagen 501, 4.

4) Friesisch. Mecklenburg bei Haupt, Zeitschr. f. D. Altert. VIII, 372.

10.

Ich ging einmal nach Buschlabe
Da kam ich an ein Mühlenhaus,
Da schauten drei alte Hexen heraus.
Die erste sprach: komm iss mit mir,
Die zweite sprach: komm trink mit mir.
Die dritte nahm nen Mühlenstein
Und warf ihn an mein linkes Bein.
Da schrie ich laut: „o weh, o weh!
Ich geh' nicht mehr nach Buschlabe! [1]).“

11.

1, 2, 3,
Bicke backe bei,
Bicke backe Haberstroh.
Es wurden einmal drei Kinder geborn;
Die saſsen an einem Tische.
Eine lieſs mich mitessen,
Die andre schlug mir auf die Fresse.
Die dritte nahm nen Ziegelstein
Und warf ihn an mein Hinterbein.
Da nahm ich meine Lampe
Und lief die Treppe runter.
Als ich dann nach Hause kam,
Legt ich mich auf die Ofenbank u. s. w. [2]).

12.

Petrus schloss den Himmel auf,
Warf 'nen Korb mit Semmeln raus,
Sagt' ich: gieb mir eine.
Gab er mir gar keine.
Sagt' ich: gieb mir zweie.
Gab er mir nur eine u. s. w.
Sagt' ich: gieb mir zehne.

---

1) Bergstraſse. Zeitschr. f. D. Myth. I, 110. Ingenheim mündl.
2) Leipzig d. Dr. Hildebrand.

Führt er mich nach Jene.
Kam ich an ein grofses Haus,
Da guckten drei alte Hexen heraus.
Die erste sprach: iss mit mir,
Die zweite sprach: trink mit mir,
Die dritte nahm 'nen Mühlenstein,
Warf ihn wieder mein böses Bein.
O weh! o weh! o weh!
Mag nicht wieder nach Jene gehn [1]).

13.

Hinter meiner Mutter Stubentür
Steht ein alter Birnbaum (Var.: Kirschbaum)
Darauf sitzen drei alte Jungfern (Var.: Weiber).
Die erste hiefs Jungfer Perlalinz (Var.: Perlaminz),
Die zweite Jungfer Perlaplinz,
Die dritte Jungfer Perlapuff.
Da fiel Jungfer Perlapuff
Von dem Baum und stiefs sich die Huft.
Da sprach Jungfer Perlalinz
Zu Jungfer Perlaplinz:
„Komm lass uns gehn und holen
Bast von der Linden,
Dass wir Jungfer Perlapuff
Das linke Bein verbinden [2]).“

Betrachten wir diese Lieder näher, so zeigt sich, dass No. 10—12 auf Wesen von der Art der witten wiwer sich beziehen, zu deren Charakteristik ich die folgende Sage mitteile. Bei den Hünebetten in der Gegend von Wapservaen in Drenthe safsen alte Weibchen mit Plattfüfsen bei goldenen Spinnrädern, sie zu beleidigen war gefährlich. Ein Knecht neckte sie dennoch. Er ritt zu Pferde an ihren Hügel und rief:

Old wifjen plattfoet
komstoe mar oet,
as 't kwaad dut!

1) Weimar d. Reinhold Köhler.
2) Pommerellen mündl.

Die Weibchen warfen ihm mit grünen Knochen nach. Ein Knochen traf des Pferdes Fufs, da lahmte es zeitlebens [1]). Andere weifse Frauen die geneckt wurden, warfen dem Friedensstörer ihr Handbeil nach [2]). Knochen und Beil sind Gestalten des Blitzes, den die weifsen Frauen als Gemahlinnen des Dämons (Dâsapatnîs) auf den in den Wolkenberg eindringenden Befreier schleudern [3]), den sie am Fufs verwunden [4]). Die Einladung zum Essen und Trinken ist ein sehr gewöhnlicher Zug in den Sagen von den weifsen Frauen und Elben, meist so gewandt, dass eine weifse Jungfrau, die Elfentochter u. s. w. aus dem Berge hervortretend dem vorbeireitenden Helden ein Horn mit Met reicht [5]); die Wasserfrau spendet ihrem Befreier den Trank des Himmelsgewässers [6]).

Dieselben Wesen könnten nun auch in No. 1—7 gemeint sein, nur mit anderer Wendung des Mythus. Die Wasserfrau der einen Wolke schleudert gegen die der anderen den Blitz, wie die Sage Riesen kennt, welche sich gegenseitig ihre Beile in den Fufs werfen [7]). Diese Stufe der Mythenentwickelung stellen No. 8. 9 dar. Allein in jenen Liedern lässt die Aufführung bestimmter Namen schon erkennen, dass drei aus der Schar der Wasserfrauen namhaft und persönlich hervorgetretene Gestalten gemeint sind. Ich stehe nicht an, die Schicksalsgöttinnen darin wiederzufinden. In den angegebenen Namen tritt uns zunächst Pinka, Binka, Benka, Binke oder Vinke bedeutsam entgegen. Dieses Wort stammt von einem verlorenen Verbum, das J. Grimm WB. I, 1471 aufstellt, BINGA, BANG, BUNGUN, wovon altn. bânga, engl. bang, schweiz. ban-

1) Wolf, D. Märchen und Sagen No. 472, S. 581.

2) Wolf a. a. O. 221 S. 326.

3) S. oben S. 179. 180, vorzüglich Zeitschr. f. D. Myth. III, 105. 106.

4) Vergl. den hinkenden Hephästos, den am Fufs getroffenen Erlöser des Schatzes oben S. 153. Zeitschr. f. D. Myth. III, 384. 387.

5) S. Kuhn, Nordd. Sagen S. 471, Anm. 33.

6) Vergl. oben S. 565.

7) Zeitschr. f. D. Myth. III, 105. 106.

gen [1]), tundere, pulsare, percutere, sich herleiten. In manchen Formen dieses Stammes tritt im Anlaut p, im Inlaut k ein, z. B. in dän. banke pulsare, = altn. bânga; bair. punken stofsen, dreschen [2]), neben schweiz. punggen mit Füfsen stofsen [3]), ferner in pinkeln mingere (eigentlich humum aqua ferire [4]) neben binken, bingeln, binkeln [5]) — bangeln, pangeln und bankeln pertractare, contrectare [6]). Pentschen oder pinken heifst ein Spiel, in welchem Blechstückchen gegen die Mauer geworfen, geschlagen werden, wobei die Weite des Abspringens den Mafsstab des Sieges abgiebt [7]). Binkebank oder Pinkepank ist ein Schallwort, den Stofs vorzüglich des Hammers auf den Ambofs nachahmend. Hiezu stellt Grimm bingeln mit kleinen Glocken läuten, mit dem Klöpfel gegen das Erz schlagen und verbindet damit Bunge Trommel, bair. punken, pauken. Mhd. nhd. Bunkel Schlag [8]), Stofs; bair. Pünkel [9]) hervorragender Teil, bauschige Masse, wol ursprünglich durch Schlagen entstandene Beule, wie bair. Pinken die Blatternarbe. Aus dem angeführten Wortvorrat [10]) erhellt, dass Binka, Pinka die Schlagende, Stofsende bedeuten muss; es kann schwerlich zweifelhaft sein, dass hier stofsen in der abgeleiteten Bedeutung von töten zu nehmen ist. J. Grimm vermutet WB. I, 1104 Verwandschaft unseres BINGEN mit Wurzel BAN ferire, pulsare, percutere, woraus goth. banja vulnus, ags. benn, altn. ben vulnus, ahd. pano percussor, interfector, altn. bani, ags. bana,

1) Stalder I, 130. Dazu gehört Bengel fustis.

2) Schmeller, Bair. WB. I, 287.

3) Stalder I, 242.

4) Hennig, Preufsisches WB. 187.

5) S. Grimm, DWB. II, 35 s. v. benken.

6) Grimm a. a. O. I, 1104. S. noch mhd. *pinken* Funken schlagen, ndd. „für anpinken“ vergl. Grimm a. a. O. I, 420.

7) Ob damit ein gewisses Glücksspiel Pinkewink, Binklebank, Pinkebank, das Weigand, Zeitschr. f. D. Altert. VI, 485 erwähnt, weifs ich nicht. Im Allgäuer Passionsspiel heifst ein Teufel Binkenbank. Myth.² 1017.

8) Neidhart, Beneke Beitr. S. 402. DWB. II, 525.

9) Schm. I, 387.

10) Schwerlich darf zur Erklärung unseres Namens der Pinca optimas regis in den Urkunden Aethelberhts von Kent a. 605 (Kemble I. S. 4. 6 u. s. w.) angezogen werden.

fries. bona, altn. bani occisor entspringen. Die deutsche Wurzel BAN stimmt zu griech. *ΦEN* in *φόνος* und dieses wird entweder zu skr. van aus bhan ferire gezogen [1]) oder mit han, dhan occidere griech. *θενεῖν* ferire, pulsare [2]) zusammengestellt. Binka die Tötende entspricht dem Sinne nach genau dem Worte nôrn.

Das Wort Babia, Bibia widersteht jeder anderen Deutung als aus mhd. babe, nhd. babe (slav. baba, litt. boba) anus, avia, mater [3]), einem Worte das möglicherweise aus slavischer Sprache herübergeholt, sehr früh in Deutschland aufgenommen und namentlich in den oberdeutschen Dialecten weit verbreitet ist. Babiabinka oder das abgelautete Bibiabinka sagt also „Moera avia" aus und „Sesiknikknakbabiabibiabinka scheint diesen Begriff noch in verstärktem Maſse ausdrücken zu sollen „parca vetustissima." Zu bemerken ist, dass wir oben S. 464 bereits ein Wesen Biebe Biebele kennen lernten, dass dem von Baba, Biba abgeleiteten Bib-eli in No. 4 genau zur Seite tritt.

Wir hätten somit in unserm Lied — um Binka durch Nôrn zu übersetzen — eine (tötende) Nôrn *κατ' ἐξοχήν*, und eine alte und uralte Nôrn, ein Beweis, dass wir uns hier auf dem Boden der Sage von den drei Schicksalsgöttinnen und zwar in der Stufe ihrer Entwickelung befinden, welche die Idee der dreigeteilten Zeit mit ihnen verbindet. Die Zukunft (die tötende Göttin) schädigt Gegenwart und Vergangenheit; die Verwundung der Vergangenheit steht der Beeinträchtigung durch den Schatzbetrug in den bairischen Sagen ganz gleich [4]).

Wie in No. 5. 6 Lunta, Klunta; Klira Klara Klunk zu erklären sind, weiſs ich nicht zu sagen. Klara, wovon Klira nur ablautende Form ist, erinnert an die Sonnen-

1) Bopp, Gloss. Sanscr. 308a. DWB. I, 1076.
2) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 438.
3) DWB. I, 1058. Beneke-Müller I, 75.
4) Wäre es erlaubt in Knobla-pinka nur eine Verstärkung des einfachen Pinka zu sehen? Knobla könnte aus kliuban spalten (wovon Kluft forceps klobo aucipula) sich herleiten, wie unser Knoblauch, ahd. chnobelouch aus chlovolouch, chlowloch entspringt.

heilige St. Clara und Lucia s. oben S. 395 und 422, um so mehr da No. 4 Frau Sonne in Verbindung mit unsern Jungfrauen kennt. St. Clara mag in einer älteren Form von 5 die Stelle der Fru Sole in 4 eingenommen haben und daher ihr Name in die Stelle der vergessenen ersten beiden Namen geraten sein; Klunk und Klunta scheinen eines Ursprungs. In Kafveli-Lunta steckt das S. 600 besprochene kafli, schw. kafle, das hier in der archaistischen Bedeutung Loſszweig, Loſs erhalten ist. Kafveli-Lunta „Loſszweig-Lunta" ein passender Name der loſsenden Vergangenheit.

Nach No. 6. 7 sitzen die schwedischen Nörnen, wie die eddischen auf einer Esche (denn in No. 6 ist für stenar ein anderes Wort in der Bedeutung Jungfrauen zu lesen[1]). Sollte auch der Ring in No. 1, welcher nur misverständlich eine Inschrift zu enthalten scheint, den Gerichtsring, den Umstand (corona) bedeuten? Vergl. die Redensart „zu Ding und Ring gehen." RA. 747. Wichtig ist das abermalige Auftreten der schon oben S. 283. 287. 293 fgg. der Holda identisch befundenen Göttin, Frau Sole und zwar in Verbindung mit den Nörnen[2]). Diese sitzen während der Nacht bei ihr, der Sonne, die schon 3 Stunden vor Tagesaufgang auf ihrem vergoldenden Rokken spinnt[3]). Wo anders als in Engelland dem himmlischen Lichtland = ags. Glið, wo die Sonne Nachts weilt s. oben S. 365, von wo die Gestirne ihr Licht empfangen s. oben S. 378. Der vergoldende Spinnrocken der Frau Sonne = Freyja deutsch Frikka, Holda stimmt genau zu

1) „Stenar" ist wie in No. 7 „ligga" für „sitta" durch Misverständnis von „ask Esche" in „ask Gefäſs" in den Text gekommen. Stand etwa „quinnor" da?

2) Beachtenswert ist, dass die Rune Sôl angewandt wurde „at stinga sömu thorn" Jemanden einzuschläfern, den Schlafdorn zu stechen. Liljegren, Runlära S. 10. Vergl. oben S. 611 fgg.

3) So sitzt nach Sturlaugssaga hins Strafsama (Fornaldarsög. III, 592 fgg.) Vèfreyja (d. h. Freyja sacrosancta, domina templi) auf einem Stuhl unter dem Torweg spinnend. Wir erkannten bereits oben S. 287 fgg. Identität von Freyja und Sole. Frau Wulle sitzt ebenso spinnend im Felsen, der Frau Wullenloch heiſst. Kuhn, Nordd. Sagen S. 217 No. 246. Aehnlich Holda s. oben S. 505. Vergl. Myth.[1] XLIV. Basler Phs. saec. XV: Unam vetulam novi, que credidit Solem esse deam, vocans eam sanctam dominam.

den Benennungen der den Orionsgürtel bildenden Sterne „Friggerok[1]), Frejerock, schwed. Mariärok, dän. Marirok[2]), deutsch Jacobsspindel[3]).

Mit No. 6 stimmt No. 13 darin überein, dass der in diesem Liede dargestellte Mythus zu einem Zaubersegen verwandt wird, ähnlich wie im Schluss der zweiten Merseburger Formel. Der Mythus ist offenbar mit anderer Wendung derselbe, wie in No. 1 — 6. Die eine der drei Schwestern wird am Fuſs verwundet[4]). Sie sitzt auf dem Baume und sinkt von diesem herab, wie die Nôrne der Vergangenheit, Urðr im Norden s. oben S. 544. 545. Was geschehen ist, verlässt das Leben und gesellt sich den Toten zu. Wir dürfen vermuten, dass alle drei Schicksalsjungfrauen auf dem Baume sitzend gedacht wurden.

In den Legenden von den heiligen Schwestern Wilbetta, Guerbetta, Ainbetta, siehe oben S. 644, tritt ein K i r s c h b a u m oder B i r n b a u m bedeutsam hervor. Auf der Mitte des steilen Wegs von Michelbach nach Meran ist auf ihr Gebet ein K i r s c h b a u m aufgewachsen und ein

1) Ihre Gloss. Sueog. s. v. p. 663.

2) Finn Magnussen, Lex. Myth. 361a. 376.

3) Myth.² 279. Vergl. Myth.² 248. 689.

4) Darf man etwa in den Namen Perla-linz ein älteres Pera diu (der?) lint (d. i. Bëra die S c h l a n g e); in Perla-plinz ein älteres Pera diu plintâ (die b l i n d e Bëra) vermuten, welches späterhin misverständlich als Eigenname componiert wäre (vergl. den Namen Berilind, Perelind, Peralind, Förstemann, Namenb. 226)? Der Auslaut in -linz wäre dann unorganische Verschiebung wie in nhd. zwerg = mhd. twërc, oberd. linz (lenis) = mhd. lint, nicht hypocoristisch wie in Linzo (Förstemann 846) und den Femininis Rôza, Liuza, Muoza, Reinza u. s. w. Des Reimes wegen ist dann plinz der Analogie von linz gefolgt. Përa, Bëra (von bëran) die Gebärende, die Ahnmutter wäre ein passender Name der Schicksalsgöttinnen. Die mythische Bedeutsamkeit desselben habe ich bereits Zeitschr. f. D. Myth. III, 145. 146 auseinandergesetzt. Pera die Schlange wäre die dritte, böse Jungfrau, die in der Gewalt des Dämons (s. oben S. 655) und selbst Drache (s. oben S. 153 Anm. 2) ist. Die zweite Schwester wäre die eine blinde der oberdeutschen Sagen. Perla-p u f f (an Stelle eines älteren Namens getreten) ist bloſses Reimwort zu Huft, ahd. mhd. Huf (Hüfte). Doch dürfte sie etwa schon der Ablautsvocal des Plur. praet. der zur Bezeichnung entfernter Vergangenheit verwandt wird (vergl. Binde, Band, Bund; Trank, Trunk; ubarwint, ubarwant, ubarwunt; Grab, Grube, Gruft) als Göttin der Vergangenheit charakterisieren. Aus Përa bildete sich entweder die abgeleitete Form Përila (s. Berila Pol. Irm. S. 224) oder bei der Composition trat die Silbe a l euphonisch ein, vergl. z. B. Kund-l-olt, Hilde-n-olt. Ich gebe dies alles für nichts weiter als einstweilige Vermutungen.

Quell entsprungen; diese mit einem Bilde der h. Jungfrau versehene Stelle heifst noch jetzt Jungfernrast[1]). Zu Langenaltheim in Mittelfranken wurde eine Kirche an der Stelle gegründet, wo drei Schwestern einen Birnbaum und eine klare frische Quelle fanden[2]). Der Baum tritt in den meisten Sagen von unsern drei Jungfrauen nicht auf, nur in der Legende — den Grund davon scheint mir Wolf, Beitr. II, 177. 178 zutreffend dargelegt zu haben. Dagegen ist der Wohnort der drei Schwestern fast überall von Wasser umgeben, bei einem Brunnen oder See gelegen[3]). Ich stehe nicht an in diesem den im Norden Urðarbrunnen benannten Quell, das Wolkengewässer, in jenem Baum aber den Baum zu erkennen, der uns in Skandinavien als Yggdrasill entgegentritt. Wir sahen oben S. 543. 544—549, dass sich der Baum Yggdrasill über dem Seelenreich erhebt; seine eine Wurzel geht zu Hel oder Niflheimr hinab. Hiermit vergl. man die folgenden Sagen. Vor Rendsburg liegt der Nobiskrug. Da ist ein Schloss versunken. Aus diesem steigt in gewissen Nächten eine Prinzessin hervor, setzt sich in einen wilden Apfelbaum am Wege und weint und jammert. Mehrmals nahm die Prinzessin Leute mit sich ins Schloss, sie sind aber nie wiedergekommen. Man warnt daher jeden zum Nobiskrug hinauszugehen „die Prinzessin möchte ihn einschliefsen[4]).“

Bei Tönningen ist ein Schloss versunken, worin drei verwünschte Jungfrauen wohnen. Ueber dem verwünschten Schloss erhob sich ein grofser Baum, dessen Stamm sich eben über der Erde in zwei starke auseinandergehende Wurzeln teilte. Unter diesen Wurzeln ging ein gemauerter Gang in die Erde. Da stieg einer, der Schloss und Jungfrauen erlösen wollte, hinab und kam an eine eiserne Tür. Da tötete er ein

1) Panzer, Sagen No. 7.
2) Panzer a. a. O. I. No. 163. S. 143.
3) z. B. Panzer a. a. O. I. No. 9. 21. 31. 40. 45. 105. 203. 205 u. s. w.
4) Müllenhoff, Sagen S. 346, No. 463.

Kalb wie es zur Erlösung erforderlich war; an einer zweiten Tür ein anderes Tier. Vor der dritten Tür aber standen seine eigenen verstorbenen Eltern; die konnte er nicht töten und kehrte unverrichteter Sache wieder heim [1]).

Der Nobiskrug ist Seelenaufenthalt [2]), die in ihm wohnende Prinzessin Todesgottheit, oder Seelenherscherin, wer zu ihr gelangt kehrt nie wieder. Im versunkenen Schloss von Tönningen weilen die Verstorbenen. Ueber beiden aber erhebt sich ein (Apfel-)Baum. *Im* Baume sitzt die Jungfrau des Nobiskruges.

Hiermit hängt nun auf das Engste zusammen, dass die Elbe (d. i. Seelen) in oder unter einem Baume wohnen. Im Norden wohnen die Elbe meist unter dem Hollunderbaum; in Deutschland liegt der Eingang zu den Wohnungen der Unterirdischen unter einem Apfelbaum [3]), einer Rüster [4]), in der Ellernkuhle [5]) u. s. w. In Schweden wohnen sie *in* einem beim Hofe stehenden Baum (boträ) [6]). Ein Baum, in welchem Bilwisse wohnen, heifst Pilbisbaum [7]). Aus dem Astloch solcher Bäume schauen die Elbe heraus. Die Astlöcher in den Bäumen heifsen daher in Schottland Elfbore, in Jütland Ausbor [8]). Auf dem Hügel, wo Elbe hausen, wird folgender Reim 15mal gesprochen:

Ällkuon, ällkuon, est du her inn
saa ska du herud paa 15 iege pinn [9]).

Wer in ein solches Astloch schaut, erlangt verborgene

1) Müllenhoff, Sagen S. 350, No. 466, 2.
2) S. Myth.[2] 954. Kuhn, Nordd. Sagen S. 131, No. 152; S. 484. Zeitschr. f. D. Myth. I, 4, 4. IV, 2, 20.
3) Kuhn, Nordd. Sagen S. 262, No. 292.
4) Kuhn, Nordd. Sagen S. 105, No. 120, 1.
5) Kuhn, Nordd. Sagen S. 166, No. 189, 6.
6) Myth.[1] CXII, 110. Auch in Deutschland vergl. Rocholz, Aargausagen I, S. 89. Henne, Schweiz. Bl. 1833, 186.
7) Myth.[2] 442.
8) Thiele, Danske Sagn II, 18. Molbech, Dansk Dialectlex. S. 22. 94.
9) Elbfrau bist du hier innen, so sollst du heraus durch 15 Elfenastlöcher. Molbech, Dialectlex. 99. Myth.[2] 430.

Dinge zu sehen, wird geistersichtig, oder erblindet. Da der gewöhnliche Seelenaufenthalt das himmlische Gewässer oder das hinter diesem liegende Lichtland ist, so darf man nicht anstehen in dem Baume den Wolkenhimmel, in dem Astloch aber, aus welchem die Elben hervorschauen, dasselbe wie die Tür o. S. 389 fgg. zu erkennen, aus welcher die Engel hervorblicken s. oben S. 379. Es ist die den Wolkenflor durchbrechende Sonne. Wir sind nach und nach bereits auf verschiedene Spuren davon getroffen, dass die Wolke als Baum aufgefasst wurde. Das Waldhaus der Riesen o. S. 177. 178; so wie der Holda o. S. 268; der Wald Myrkviðr s. oben S. 384, der Busch wohin der Marienkäfer fliegt oben S. 250, Anm. 2. 354, wohin der Gott beim Regen fährt o. S. 375. 76 erschien uns nicht weniger, wie Yggdrasill s. S. 552. 569 als Bild der Wolke. Wir dürfen hinzufügen, dass die Dornhecke, von welcher Dornröschen umschlossen wird, s. oben S. 611 fgg. das Gehege ist, womit der Dämon das Himmelsgewässer, Mond und Sonne einschliefst, folglich die Wolke bedeuten muss [1]).

Wir können diese Vorstellung jedoch noch weiter verfolgen. Die Kinder(seelen) kommen nach S. 255 fgg. aus dem Brunnen d. i. der Wolke. Für den Brunnen tritt nun mitunter in ein und denselben Gegenden, welche jenen kennen, ein holer Baum ein. Im Westphälischen kommen die Kinder gemeinhin aus Brunnen oder Teichen; in Gummershausen aber holt man sie aus einer holen Linde;

1) Hierher wäre auch die von Wolf, Beitr. II. 177 bereits mitgeteilte Sage von Zoppot bei Danzig (Wolf schreibt fälschlich Joppos) von im Wald verwachsenen Jungfrauen zu ziehen, wenn nicht Bötticher (Der Seebadeort Zoppot Danzig 1842 S. 165) die glaubhaftere Variante lieferte: Die Fischer erzählen, ihre Grofsmütter hätten noch gehört, dass zwei verwünschte Fräulein im Schloss gewohnt hätten, welche einst früh am Morgen einen Fischer, der eben nach dem Walde ging um Holz zu holen zu Hilfe gerufen und ihn gebeten hätten, sie doch aus dem Schloss zu retten. Der Fischer reichte ihnen durchs Fenster sein Beil, welches zum Abhauen der Baumäste einen langen Stiel hatte, um sie vermittelst dessen herauszuziehen. Unglücklicherweise brach das Beil vom Stiele los, als die eine Jungfrau es bereits erfasst hatte und das Schloss versank. Hier haben wir ganz deutlich den die verwünschte Wasserfrau befreienden Gewittergott. Meine bei Wolf mitgeteilte Fassung der Sage stammt aus einer Quelle, deren Treue sich mir bei neuer Nachforschung an Ort und Stelle etwas verdächtigt hat.

in Halver aus einer alten holen Buche. In Kückelhausen ist es eine hole dicke Eiche; ebenso in Gevelsberg und im Bergischen[1]). In Tirol werden die Kinder ebenso bald aus dem Brunnen, bald aus Bäumen geholt. Zu Bruneck bringt man sie aus dem grofsen holen Eschenbaum, der bei dem Schiefsstande steht, oder sie rinnen auf dem Wasser daher. In Meran wachsen sie auf der Mut (einem Berge) an den Bäumen[2]). Im Aargau heifst ein solcher Baum geradezu der Kindlibirnbaum[3]). Mitunter sind Baum und Brunnen zu einer Scenerie verbunden. Im Zillertal holt man die Kinder aus der Mariarastkapelle auf dem Hainzenberge. Hinter dieser Kapelle liegt ein Brunnen und oberhalb ein Baum, in welchem die Mutter Gottes gewesen sein soll[4]). Zu Nierstein in Rheinhessen steht eine grofse Linde. Daher holt man in der ganzen Gegend die Kinder. Unter der Erde fliefst hier ein Brunnen, den hört man rauschen und unter der Erde die kleinen Kinder jubeln und schreien, wenn man das Ohr auf die Erde legt[5]). Bronner erzählt in seinem Leben[6]): „Da fragte ich meinen Vater einst bei Tisch: wo ist denn unser Brüderlein hergekommen? Die Hebamme safs auch dabei. Diese Frau da, sagte er, hat es aus dem Krautgarten herbeigebracht, du kannst noch heute den holen Baum sehen, aus dem die kleinen Kinder immer herausschauen, die man abholen lässt, sobald man ihrer verlangt.“ Es war eine hole Weide an einem Teich. Bronner schaute hinein und sah den Knaben im Wasser. Sein Vater hiefs ihn rufen: „Buben wo seid ihr?“ und er zweifelte nicht mehr.

Vergleichen wir hiermit die folgende Sage: Bei Nauders in Tirol steht ein uralter Lärchbaum, der heilige

1) Zeitschr. f. D. Myth. II, 92.
2) a. a. O. II, 345. Weitere Beispiele s. bei Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes S. 1 fgg.
3) Rocholz, Sagen des Aargaus I, S. 87, No. 76.
4) Zeitschr. f. D. Myth. II, 344.
5) Wolf, Hess. Sagen 13, 15.
6) Zürch 1795 I, 23. 24. Grimm KHM. II.^{2} 1819 LXI. LXII.

Baum genannt, aus dessen Nähe Niemand Bauholz oder Brennholz zu nehmen wagt, bei dem zu schreien oder zu lärmen bis in die letzten Jahre für himmelschreienden Frevel galt. Er soll bluten, wenn man hineinhackt, und der Hieb dringt zugleich ebensoweit in den Leib des Frevlers, wie in den Baum. Vom heiligen Baume holt man die Kinder, besonders die Knaben. In unmittelbarer Nähe werden die Ruinen des „heiligen Baumschlosses“ gezeigt, das mit unermesslichen Schätzen in die Tiefe verwünscht ist. Hier hausen drei Jungfrauen, wovon eine halb weifs, halb schwarz ist. Sie sehnen sich nach Hebung des Schatzes und Erlösung ihrer selbst [1]).

Die angeführten Sagen lehren zunächst, was wir u. a. auch schon S. 297, Anm. 4 wahrnahmen, dass die Elbe (= Seelen) und die Seelen der Neugebornen eins sind und denselben Aufenthalt haben, den Wolkenbaum, der sich über dem Wolkengewässer erhebt. Dieser ist einerseits mit Yggdrasill und dem Urðarbrunnen (vergl. oben S. 547. 548), andererseits mit Holdas Kinderborn und Kinderbaum identisch. Das Tarforster Weistum von 1592 erwähnt geradesweges einen „frauw Hollen baum“ [2]). In einem gerichtlichen Protocoll von 1749 wird in der Nähe von Wertheim ein „frauen Hullen baum“ genannt [3]).

Ergiebt sich hiemit die mythische Echtheit des Zuges,

---

1) Zeitschr. f. D. Myth. IV, 36. 37. Panzer, Beitrag II, S. 154.

2) Chart. Max. XIII, No. 417. Hocker, Die Stammsagen der Hohenzollern und Welfen S. 115.

3) Zeitschr. f. D. Myth. IV, 19, 1. Vergl. zu oben S. 326, Anm. 1. 394 ð. die Variante aus Müller und Weitz, Die Aachener Mundart Leipzig und Aachen 1836 S. 278:

Op Zent-Zellester berg
do schingt de sonn esu würm
do steht e gölde böumche,
do steht e gölde stöulche.
We setzt dorop? Maria.
Do kaucht Maria 'nen appelbrei,
do kommen alle herrgottskenger bei.
do kommen alle de engelcher
kleng en grûfs, nacks en blûfs,
Jeses in Maria schûfs.

dass die drei Jungfrauen Perlalinz, Perlaplinz und Perlapuff auf dem Baume sitzen[1]), von dem die eine = Urðr (in die Unterwelt, zu den Toten in der Wolke) hinabsinkt; so scheint es andererseits auch nicht schwer zu erkennen, weshalb die Beschädigung der dritten Schicksalsjungfrau durch Lähmung des Fuſses ausgedrückt wird. Als Wasserfrauen wurden die drei Schwestern mit einem Platschfuſs, Schwanfuſs oder Geiſsfuſs gedacht. Auf dieses nach physischer Sage hervorstechende ungestaltete Glied wandte sich die Symbolik, als hinzugetretene ethische Beziehungen eine Verwundung in den Mythus brachten. Die Misgestalt wurde als Folge der Verwundung aufgefasst[2]). Wir sahen schon oben S. 642 dass die dritte Jungfrau einen Geiſsfuſs trägt; sie wird — nebst ihren Schwestern — einst ganz geiſsgestaltig gedacht sein; die Geiſs ist ein Symbol der Wolke s. oben S. 63. Ebenso vermutete schon Weinhold[3]), dass die Nôrnen Schwangestalt führten. Die witten wîwer, mit denen die alten Hexen in unserer No. 10. 11. 12 zusammenstimmen, tragen Plattfüſse, wie sonst die Zwerge Geiſsfüſse, Gansfüſse, Plattfüſse als Abzeichen ihrer ehemaligen Geiſs- und Gansgestalt, als alte Wolkenwesen besitzen. Nun haben wir bereits oben S. 539 auf die folgenden Sagen aufmerksam gemacht. Ein Mädchen soll Stroh zu Gold und Silber; Werg zu Seide; Moos zu Golde oder ganze Fuder Flachs auf einmal zu Garn spinnen, zu Zeug weben und zu Hemden nähen und wenn sie dies vermag den König heiraten. *Drei alte Frauen*, die unvermerkt hinzukommen, verrichten für sie die Arbeit und bedingen sich nur aus, zur Hochzeit eingeladen zu werden und als ihre Muhmen zu gelten. Diese drei sind am Körper verunstaltet. Sie haben nämlich:

1) Vergl. Myth.[1] XCII, 621. Wer auf einen Baum sieht, auf dem eine Weibsperson sitzt, wird blind. — Mehrfach treten in Sagen spinnende Zauberweiber, auf Bäumen sitzend auf.

2) Vergl. oben S. 805 die hinkende, blinde Alte.

3) Die Deutschen Frauen S. 38. Vergl. oben S. 657. No. 5.

Breitfufs	breiten *Daumen*	breite *Lippe* [1])	
Plattfufs	breiten *Daumen*	*herunterhängende Lippe* [2])	
Breiten Fufs	grofsen *Daumen*		*breites Gesäfs* [3])
	breiten *Daumen*	grofse Nase	*breites Gesäfs* [4])
	grofse Nase	*dicke Lippen*	*dickes Gesäfs* [5])
	Triefnase	*grofsen Mund*	*dickes Gesäfs* [6])
	lange Nase	tellergrofse Augen	*dickes Gesäfs* [7])

In der zuletzt angeführten litauischen Sage treten drei Laumes [8]), in deutschen Varianten ein Zwerg, Frû Frêen[9]) oder eine elbische Frau [10]), im Pentamerone Feen [11]) ein. Frû Frêe hat ebenfalls einen grofsen Daumen. Die voranstehenden Märchen deuten die Unförmlichkeiten der Gestalt aus allzu eifrigem Treten und Handhaben des Spinnrads. Da dieses aber erst 1530 von Jürgens erfunden wurde (in älterer Zeit hielt man den Rocken zwischen den Knieen, die Spindel in der Hand), so ist es klar, dass diese Motivierung der Gebrechen erst neu in das Märchen hineingetragen ist. Der Plattfufs erklärt sich nunmehr nach allbekannten Analogien als Schwanfufs, der breite Daumen durch die Kralle der Nôrn s. oben S. 626 die herabhängende Lippe steht bereits einem altnordischen Trollweibe zu, die Hengikjapta heifst [12]). Für das dicke Gesäfs

1) Müllenhoff, Schleswigholst. Sagen und Märchen No. 8. S. 409 fgg. Die drei Frauen heifsen danach Brêtfôt, Brêtdûm, Brêtlipp.

2) KHM. No. 14.

3) Hyltén-Cavallius und Stephens, Schwed. Märchen übersetzt von Oberleitner S. 214 fgg. No. XI. Die drei Frauen heifsen danach: Storfôtamôr, Stôrtummamôr, Stôrgumpamôr.

4) Praetorius, Glückstopf S. 404—406.

5) Büsching, Wöchentl. Nachrichten I, 355—360.

6) Asbjörnsen und Moe, Norvegische Märchen übersetzt von Bresemann No. 13. S. 80.

7) Schleicher, Litauische Märchen S. 12.

8) Die Laumes sind teils unsern Mâren, teils andern Elben identisch. S. oben S. 79. Schleicher a. a. O. S. 91 fgg. Offenbar ist aber erst nach saec. XVI. unser Märchen zu den Litauern von aufsen her eingewandert und die Laume hineingetragen.

9) S. oben S. 539. 540. Auch in einer Var. bei de Baecker, Religion du Nord de la France S. 284 ist es ein Kobold „myn haentje" genannt.

10) Pröhle, Märchen für die Jugend No. 20. 585.

11) Pentamerone 4, 4 übers. von Liebrecht II, 44.

12) Skâldskap. k. 77. Eddubrot Arnamagn. 557. SnE. Havn. II, 554: Hengikiapta; Eddubr. Arnam. 1 eβ. SnE. II, 615: Heingikiapta; SnE. I, 551: Hengikepta. Vergl. hengiklettr Niederhangende Klippe hengilâs Hängeschloss. Kjaptr Rüssel, Rachen, Kinnbacke.

(über welches Wolf, Beiträge II, 224 zu vergleichen ist) möchte ich nach S. 260, Anm. 6 eine Analogie in dem holen muldenförmigen Rücken Holdas und der Elbe (s. o. S. 259) suchen [1]).

Unsere drei alten Frauen gehören ihrem Grundwesen nach zu der Schar der kinderraubenden Elbe und Göttinnen, sie selbst werden mit Grimm [2]) und Wolf [3]) für die Schicksalsgöttinnen mit Wahrscheinlichkeit zu halten sein. Wie sie das Glück der Ehe gewähren, sind sie Todesgöttinnen in prägnanter Weise. Nach Müllenhoff wohnen sie auf dem Kirchhof und um sie zu rufen, muss das Mädchen auf einen Grabstein treten.

Die Unterscheidung, wo in unsern Sagen die Schicksalsjungfrauen anzunehmen sind, ist schwer, da sich in jeder Art zeigt, wie sie aus der Schar der übrigen Wolkenwesen nur als Differenzierungen heraustraten. Auch die weifsen Frauen und die Nixen spinnen, singen und weifsagen [4]) und erscheinen vorbedeutend bei grofsen Familienereignissen; nicht minder die Zwerge [5]). Alle diese Wesen sind menschenraubende d. h. tötende seelenempfangende Geister. Wenn wir in jenen Frauen die rohen volkstümlichen Originale der nordischen Valkyren und Völen, der slavischen Wilen s. oben S. 563 fgg. 568 fgg. erkennen, so lehrt uns ein angelsächsischer Zaubersegen, wie sie in weiterer Fortbildung genau den Valkyren entsprechend als schicksalwaltende Wesen über das Glück des Menschen bestimmten:

Sitte ge sigewîf, sîgað tô eorðan,
næfre ge wilde (l. wille) tô wuda fleogan!

---

1) Auch die vom wilden Jäger in Steiermark gejagten Wildfrauen sind im Rücken hohl oder muldenförmig gestaltet. Zeitschr. f. D. Myth. II, 32. Schon ein Trollweib Skâldskaparm. k. 75 heifst Bakrauf von bak n. Rücken und rauf f. Loch, Kluft.

2) Myth.² 387. 1287. Pentamerone übers. von Liebrecht I, XVI.

3) Beitr. II, 201.

4) S. Wolf, Beitr. II, 227. 251. 254. 285. 286.

5) Vergl. Pröhle, „Die Zwerge in Familiensagen." Unterharz. Sagen S. 182 fgg.

beo ge swâ gemyndige mînes gôdes
swâ bîð mannagehwylc metes and êðeles [1]).

Hier überall sehen wir mithin schon ethische Motive aus den Natursymbolen herausentwickelt, überall Ansätze zu den Gestalten der bestimmt umgrenzten Schicksalsfrauen, die wir über die Geburt, die Heirat und den Tod zugleich gebietend in den Bairischen Sagen von den drei Schwestern und verwandten Mythen wiederfinden. Wie sich hieraus später auf dem von uns S. 605 angegebenen Wege die Auffassung als Göttinnen der dreigeteilten Zeit durch naturgemäſse Gedankenfolge ergab, ist aus den Myth.[1] 377, Anm.* 386 beigebrachten Analogien, aus dem classischen Altertum ersichtlich.

§. 8. Das Nôrnenseil.

Von den bei Helgis Geburt das *goldene Schicksalsseil* spannenden Nôrnen heiſst es, dass sie goldene Fäden am Himmel befestigten und zwar dieselben *um das Gebiet spannten*, welches der junge Held künftig besitzen sollte:

Östlich und westlich
Die Enden bargen sie
— In der Mitte lag das Land des Fürsten —
Einen Faden nordwärts
Warf Neris Verwandte
Ewig halten hieſs sie das Band [2]).

Nach Sigurðarqu. II, 5 umdonnert alle Lande das Schicksal mit dem Seile. þrymr um öll lönd örlög sîmu. Dem Geschick entrinnen heiſst „of sköp gânga“ d. i. über das Geschick hinausgehen. Es folgt hieraus, dass man das Abmessen des Schicksals, wovon die Wyrd den Namen

1) Setzt euch Siegweiber, steigt zur Erde nieder, wollet nicht zu Walde (in den Wolkenwald, Myrkviðr) fliegen. Seid so eingedenk meines Glückes, wie jeder Mensch der Speise und der Heimat.

2) Helgaqu. Hundingsbana I, 3 þær austr ok vestr enda fâlu, þar âtti lofðûngr land â milli; brâ nipt Nera â norðrvega, einni festi, ey bað hon halda.

Mëten (vergl. oben S. 639) hat, nicht blofs figürlich, sondern in ganz eigentlichem Sinne verstand und glaubte, dass durch das von den Nôrnen gesponnene Seil eine Grenze gesetzt werde, innerhalb der das Leben, das Glück, der Besitz u. s. w. des Menschen sich zu bewegen habe, und über welche er nicht hinaus kann [1]). Bei Helgi scheint die Umspannung seines Erbguts mit dem Schicksalsseil dasselbe gegen Zersplitterung schützen, es festigen zu sollen. Wenn uns nun Adam von Bremen in den von ihm selbst später hinzugefügten Glossen zu seinem Geschichtswerk mitteilt, dass eine Goldkette den Tempel von Upsala umgab [2]), so werden wir vermuten dürfen, dass diese denselben Zweck erfüllen sollte, dass sie ein Abbild des goldenen schützenden Nôrnenseiles war. Neben dem Tempel stand ein immergrüner Baum neben einer heiligen Quelle [3]), bei der Gericht gehalten wurde: prope illud templum est arbor maxima, late ramos extendens aestate et hieme semper virens, cujus illa generis sit, nemo scit. Ibi etiam est fons, ubi sacrificia solent exerceri et homo vivus immergi, qui dum immergitur, ratum erit votum populi. Schon Grimm vermutete RA. 798, dass dieser Baum und diese Quelle Abbilder von Yggdrasill und dem Urðarbrunnen sein sollten. König Oere von Dänemark liegt in einem Hügel im Walde von Oddsherred bestattet. Um den Hügel (die Wohnung des Verstorbenen) soll eine Goldkette (zum Schutz gegen Ruhestörer?) vergraben liegen [4]).

1) Das Helgaqu. Hundingsb. I, 2. Sigurðarqu. II, 5 zum Ausdruck für das Schicksalsseil verwandte altnord. Fem. sím, Plur. símar, dän. sime, ahd. símo, niederd. erhalten in leige-simen (Leine womit die Pferde beim Pflügen gelenkt werden), donensim (Schlinge von Pferdehaar zum Drosselfang), griech. ἱμάς hat schon an und für sich ursprünglich die Bedeutung Grenze. Vergl. skr. síman und símâ Grenze und símâ Linie, Grenzlinie. S. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 374. IV, 41.

2) Catena aurea templum circumdat, pendens supra domus fastigia lateque rutilans advenantibus eo quod ipsum delubrum in planitie situm montes in circuitu habeat positos ad instar theatri.

3) Vergl. vom heiligen Gerichtsbaum Yggdrasill: Stendr æ yfir groenn Urðar brunni. Er steht immergrün über Urðs Brunnen.

4) Thiele, Danske folkesagn 1843, S. 10.

Das goldene Seil, welches Haus oder Land schützend umschliefst, kehrt nun auch in vielen südgermanischen Ueberlieferungen wieder. Um den Nagelberg bei Mittelfranken, der einst von *drei* Jungfrauen bewohnt wurde, ist eine goldene Kette gezogen. Andere sagen die Kette sei so lang, dass sie zweimal um den Berg geschlungen werden könnte, sie liege in der versunkenen Heidenburg [1]). Den Urschelberg bei Pfullingen in Schwaben, auf welchem ein heidnisches göttliches Wesen (= Holda) die Urschel mit *drei* Nachtfräulein haust, umschliefst eine goldene Kette [2]). Eine goldene Kette umgiebt auch den anmutigen Kegelberg der Achalm [3]). Krempe besafs eine Glocke, welche sehr schön tönte. Die Hamburger wünschten sie zu haben und boten dafür eine goldene Kette, die um ganz Krempe herumreichen sollte [4]). Ein Stiftsfräulein von Schännis erbot sich der Stadt Aarau eine goldene Kette machen zu lassen, die rings um die Mauern ginge [5]). Die Friesen nannten ihren Damm einen goldenen Reif (geldenne hôp), der um ganz Friesland liege [6]). Ein Vater schickt seine drei Söhne aus. Wer von ihnen die feinste Kette mit nach Hause bringt, die gerade um das Haus herumpasst, soll den Hof erben. Der jüngste erhält von einer verwunschenen Maus, die sich schliefslich zu einer schönen Königstochter entzaubert, eine feine Kette, die so klein ist, dass sie in der Westentasche getragen werden kann, aber um das ganze Haus herumpasst [7]). In einer pommerellischen Variante dieses Märchens erhält Hans von einer Katze, die später erlöst die lieblichste Jungfrau wird, eine goldene Kette, die *dreimal* um des Vaters

1) Panzer, Beitrag I. No. 178, S. 155.
2) Meier, Schwäb. Sagen No. 3, S. 5.
3) Meier a. a. O. No. 378, 3. S. 344.
4) Bechstein, Deutsches Sagenbuch No. 199. S. 182.
5) Rocholz, Sagen des Aargaus I, 20.
6) Grimm, G. d. d. S. 673.
7) Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen M. No. 7. S. 269.

Haus und Hof herumreicht. Ob damit auch die folgende slavische Sitte zusammenhängt? Der Prager Münzer (trapezita) musste jährlich am Gallifeste einen Goldfaden an das Kladrauer Kloster liefern. An einer andern Stelle wird diese Leistung genauer dahin angegeben: Trapezita filum aureum *circa* altare, et argenteum *circa ecclesiam* annuatim solvere debet [1]).

Unsere Kette tritt wiederum in einer grofsen Anzahl von Liedern, die an Jahresfesten gesungen wurden, zu Tage.

1.

De sîdenschnur geit um dat hûs,
de herr de guckt tom fenster herût.
Nûges jâr schôn es wolgedân.
Wat dreit de herr an sîner hand?
'N schrîfbôk was von gold so blank.
Nûges jâr es wolgedân.
Nu willt wi den herren lâten stân,
un willt nâ sîner frûen gân.
Wat dreit de frû an êrer hand?
En rosenkranz, was von gold so blank.
Nûges jâr es wolgedân.
Schwarte strümp und schwarte schô,
dâmet tritt se de kerken hintô. Nûges u. s. w.
De schwarten sîden bänner,
schnêwitt sîn ere hänner. Nûges u. s. w.
Nû willt wi de fruwe lâten stän,
un willt nâ êren junker gân.
Wat dreit de sœn an sîner hand?
'Ne flinte was von gold so blank. Nûges u. s. w.
He hängt sîn kränzlîn an dat schwert,
he es 'ne schöne frölen wert. Nûges u. s. w.

1) Kladauer Stiftungsurkunden ex. orig. sublato archiv. c. r. aul. Vindob. cop. in mus. boh. ap. Erben regesta Bohem. et Morav. 1855 p. 177, 178. Hanuš, Ueber die altertüml. Sitte der Angebinde S. 27. Oder bedeutet hier, wie oft im Latein des MA., circa nur an? „circa altare, circa ecclesiam solvere“ an den Altar an das Kloster liefern? — In einer Klechde ist ein gläsernes verzaubertes Schloss von einer tönenden Saite umhegt. S. Woycicki, Polnische Volkssagen übers. von Lewestam S. 141 No. 11.

Wat dreit de dochter an êre hand?
'Ne lilg', de was von gold so blank.
De perlen sîn in gold beschlâgen,
de jumfer soll dat von golde drâgen. Nüges u. s. w.
Wie schön steit êr de kragen?
Se is von allen adel. Nüges u. s. w.
Nû gewe de lewe got glück un heil
un gewe se uns ne gawe
in dissem nügen jâre [1]).

2.

Herr Geschworner ist er drinne?
Wir wollen ihm eins singen,
Zu diesem neuen Jahre.
Appel rot und weifs Geblüt
Zu diesem neuen Jahre.
Herr Geschworner hat ein frisch Gemüt;
Die Goldschnur geht ums Haus,
Herr Geschworner schmeifst 'nen blanken Taler 'raus [2]).

3.

Wir treten her und ohne Spott.
Einen schönen guten Abend, den geb' uns Gott.
Wir ziehen eine Goldschnur über das Haus;
Wir ziehen ein schwarzbraunes Mädel heraus.
Das Mädel, das sprach mit falschem Wort:
Warum hat sich der Engel so schwarz gemacht?
Der Schwarze der ist uns wol bekannt,
Das ist der König von Mohrenland u. s. w. [3]).

4.

Dei golne schnôr geit ümme dat hous,
dei häre kuket taun fenster herout,

---

1) Leysers hdschr. Nachlass.
2) Lautental im Harz. Kuhn. Nordd. Sagen 408, 147.
3) Aus einem Sterndreherlied im Samland N. Pr. Provincialbl. VI. 1848 S. 209. Vergl. in einem Liede aus Insterburg:
Wir ziehen die Goldschnur wol um das Haus,
Herodes der schaut zum Fenster heraus.

neues jahr schône wolln wir saan,
ach herr geb er uns eine gabe u. s. w. [1]).

5.

Sträuſschen ob dem ster(n)chen
lecht meinem herrchen!
göllem fodem um det haus!
geft de fosigteier raus!
stellt de leider ohn de wand,
schneidt de speck drei ehlen lang,
oder mer schecken euch de wolf ant haus [2]).

6.

Beim Herumführen der Maibraut singt man in der Mark:

Maibrût, Maibrût!
wat gebet ju de kleine Maibrût?
gebet ju wat, so hett se wat,
so hett set ganze jår wat!
gebet ju nist, so hett se nist,
so hett se't ganze jår nist.
Klopfe klopfe ringelken,
wi sinn 'n pår arme kinnerken.
Teit (zieht) en snaur üm dat hûs,
tritt 'ne kleine junfer rût!
Tram tram tricken
uf mein mitken, uf mein blut [3]).

7.

Am ersten Mai geht in Tamm im Elsass das Mairesele (Mairöschen) um und sammelt Gaben. Dabei singen die begleitenden Kinder:

S' isch e gähler fade um das hûſs
der herr spazeert dreimal dri un druſs.

1) Lerbach im Harz. Pröhle, Harzbilder S. 50.
2) Fastnachtslied aus Manderscheidt. Schmitz, Sitten und Sagen des Eifler Volkes S. 16.
3) Kuhn, Märkische Sagen S. 322.

so fahre mir vo maie in die rose.
Mir hawe gemacht
dä kränz in einer nacht,
so fahre mir vo maie in die rose u. s. w.
Mairesele kehr di dreimal um,
loss di b'schoïe 'rum un'n um.
So fahre u. s. w. [1])

8.

Das Sechseläuten und das ist da
Es grünet hür alles in Laub und Gras,
In Laub und Gras der Blüten so vil,
Drum tanzet 's Mareieli im Saitenspil.
Tanz' nu, tanz' Mareieli, tanz',
Du hast gewunne den Rosenkranz.
Neig' di, o neig' di Mareieli, neig' di.
Neig' du di vor des Herren Hûs,
Es schauen vil schöne Damen drûs.
Ein roter Apfel, ein bruner Kern,
Die Frau ist hübsch, sie lachet gern,
Ein goldenen Faden zieht er um si's Hûs,
Ade, nu ist das Maienlied ûs [2]).

9.

Der Meye-n-isch chome, nu das isch ja wahr:
Es grüenet jitz alles i Laub u-n-i Gras.
I Laub u-n-i Gras sy der Bluestli so viel,
Drum tanzet 's Mareyeli im Saitespiel.
Nu tanz, nu tanz, Mareyeli tanz!
Du hesch es gewunne: ne Rosechranz.
Mir haue der Meye, mir tüe-ne i d's Tau;

---

1) Stöber, Elsäss. Volksbüchlein 58, 127. Daraus Firm. II, 515. Za Mülhausen Stöber 53, 117 singt man:

Sydefade um das hûs
s' lüäge scheeni jumfere drûs.
Sydefade um das hûs
s' lüäge scheeni herre drûs.

2) Beim Frühlingsumgang (Sechseläuten) der Knaben und Mädchen (Mareielis) mit einem Maibäumchen zu Zürch. s. Vernaleken, Alpensagen 1858. S. 362.

Mir singe's dem Bure sy'r fründliche Frau.
Der fründliche Frau und dem ehrliche Ma,
Der üs e so richlich belohne cha.
Die Bűűri isch Laub, u si git is so gern
Schön Öpfel und Birre mit brunem Chern.
Get use, get use viel Eier und Geld,
So chönne mer wyters, und zieh über Feld.
Get use-n-ihr Lüt, get is Anken u Mehl!
Die Chuechli sy hür no bas als fern.
E chetti voll Gold wol z' rings um das Hûs!
U jitzen isch uses schön Meyelied ûs [1]).

10.

Zu Biringen, Schöntal und anderen Orten in Schwaben singen die in der Weihnachtszeit umziehenden Knaben:

Heut ist die heilige Nacht,
Wo Jesus Christus geboren ward.
Schenkt ei klare Wei!
I wünsch dir Glück ins Haus nei!
Das Haus, das ist gefangen
Mit *drei* silbernen Stangen.
Es sitzt ein Engel hinter der Tür,
Der wirft Aepfel und Bire für.
Gebt mir au baldera (bald herab?)
Liebe Jungfrau Maria! [2]).

---

1) Bei gleicher Gelegenheit aus andern Kantonen. Vernaleken a. a. O.

2) Meier, Schwäbische Sag. 458, 193. Vgl. zu den silbernen Stangen: Holstein. Müllenhoff, Sagen 487, 8: All min schâp to hûs! „Ik dörf nich." Wo fær nich? „Fær de grote Roggenwulf." Wo sitt he denn? „Achtern tûn." Wat mâkt he dâr? „He slipt sin tæn." Wat will he denn? „All de schâp de käl afbiten." De bösen wülfe sünt gefangen twischen twên isern stangen! All min schâp kâmt to hûs! — In Belgien Wolf, Wodana I, XVIII.: Herderke laet u schaepkes gaen! „Ik en darf niet." Van wie? „Van mynheer de wolf." Mynheer de wolf zit gevangen tuschen twee yzerne stangen, *tuschen de zon en tuschen de maen.* Herderke laet u schaepkes gaen! — Variante mitgeteilt von Dykstra. Wolfs Papiere: Herder herder laet jou schaapkes gaan! „Ik durf niet." Waaroom niet! „Om de ruge, ruge wolf niet." De ruge, ruge wolf zit gevangen tussen twee yzeren kniipstangen, *tussen de zon en de maan.* Herder herder laet jou schaapkes gaan! Vergl. das Fangspiel (Stöber, Elsäss. Volksbüchl. 37, 69): Dreimol yseri stange! Wer nidd lauft wurd gfange; dreimol yseri schnitz, wer nidd lauft wurd gfitzt; dreimol iwwer de

Die letzten Varianten müssen, wie mir scheint, den zunächstliegenden Gedanken zurückdrängen, die um das Haus gezogene Schnur solle nur andeuten, dass die Bewohner des Hauses so lange in Haft sind, bis sie den bettelnden Kindern etwas gegeben haben. Vielmehr drückte das Befangensein des Hofes mit dem goldenen Seile ursprünglich günstige Vorbedeutung für das Schicksal der kommenden Zeit aus [1]). Meine Ansicht unterstützen mehrere Zaubersegen zur Verhütung und Abwehr des Feuers, und jedes anderen Unglücks:

a.

Mein Haus, das sei mir umbeschwaifen
Mit engelischen Raifen,
Mein Haus sei mit bedeckt
Mit einer englischen Deck [2]).

b.

Umb mein Haus vnd Hoffreyt gehen *drey* Bandt,
Die segnet Gott vnd Sanct Johann,
Mit seiner gebenedeyten Handt;
Vnd die vier Evangelisten
Begeren Jesu Christi.
Wo die Wort werden genennt,
Da würdt keine Jungfraw geschendt,
So würdt auch kein Haus vnd kein Hoffreytt abgebrendt [3]).

c.

Umb mein Haus vnd Hoff gehen drey Schloss
Und umb mein Haus und Hoff gehen drey Bandt,
Die leget Gott vnd . . . . [4]).

Rhyn, wer nidd lauft isch myn. Vergl. oben S. 422: Die kroon die staet gespannen met vier yzere bannen.

1) Ganz in Abrede zu stellen ist Wolfs Vermutung Beitr. I, 104.

2) Myth.[1] CXL, XXV.

3) Zeitschr. f. D. Myth. III, 319. „Ein segen, das deinem hause noch deiner hoffreyt kein vnglück wiederfahren noch begegnen kann.

4) Ebendas.

Wie hier die *drei* Bande, die von Engeln gewobenen Reifen das Haus vor Unglück bewahren, ist ein andermal üble Schicksalswirkung damit verbunden. Der König von England hatte den schönsten Obstgarten im ganzen Lande; aber er trug keinen Apfel. Das kam daher, weil eine schwere goldene Kette *dreimal* rund um den Garten vergraben war. Als man diese ausgrub, wurde der ganze Garten wieder fruchtbar[1]).

Statt der Goldschnur tritt o. S. 677. 79. No. 1. 7 eine seidene Schnur ein. Wir werden danach verstehen, weshalb den Rosengarten Luarîns und Krimhilts ein seidener Faden umhegt:

daz diu mûre solde sîn
daz was ein vadem sîdîn.

Dieser Faden war symbolisch. Zum Schutz konnte er an und für sich nicht dienen, wol aber als Abbild des von den Schicksalsgöttinnen oder anderen Gottheiten gesponnenen Seiles, dessen Zerreifsung Tod oder Unglück bringen musste. Auch sonst kommt derartige Umhegung bei Bannforsten vor. Der Bannforst zu Thomm im Hochwalde bei Trier war durch einen Seidenfaden gehegt. Niemand vom gemeinen Volke durfte ihn betreten, oder in der Nähe Holz fällen[2]). Nach dem Selterser Weistum: Item dieser Bann stöfst an zweier Herren Land, nämlich an die Grafschaft von Wied, an die Herschaft von Ysenburg und an die Grafschaft von Diez und in welcher der dreyer Herren Land der Bann stöfst alsfern als es gienge ein seiden Faden darumb und soll als frei sein, dass ihn der Bannherr nicht zubrechen soll[3]).

Wie die goldene Kette, der Seidenfaden die umfrie-

---

1) Asbjörnsen und Moe übersetzt von Bresemann II, S. 171. Vergl. noch: Zu Embüren bei Rendsburg steht ein Mädchen auf der Hausdiele. Ein wunderlieblicher Vogel weist sie unter die Wurzel eines holen Baumes (vergl. oben S. 668) wo eine Schachtel mit einer zwei Ellen langen silbernen Kette findet, die noch Familienkleinod ist. Müllenhoff, Sagen S. 353, No. 468.

2) Hocker, Des Mosellandes Sagen, Geschichten u. Legenden 382. 413.

3) RA. 183.

digte Gemarkung oder das Haus gegen Angriffe von aufsen schützen soll, dient letzterer auch dazu, Jemand im Innern des umhegten Raumes festzuhalten. Er darf die gesteckte Grenze nicht überschreiten. Nach dem Cölner Hofrecht (saec. XII.) wurde ein gefangener Dienstmann durch blofsen Fadenzug eingesperrt. „Sic autem recludetur: filum stammeum (l. stammineum) de poste ad postem per medium ostii tendetur et in utroque fine sigillum cereum appendetur et cum sol in mane ortus fuerit, camerae ostium aperietur et usque ad occasum solis apertum stabit.“ Nachts wird von innen geschlossen, Besuchende sind zulässig: „ita tamen ut ingredientes et egredientes filum et sigilla nec rumpant, neque laedant.“ Aehnliches enthält das Hildesheimer Stiftsrecht: were ok dat en denestman des biscopes hulde verlore.. he scol an sîne kemenaden komen, de scol men beslûten met êneme sîdenem vademe, dar ne scal he nicht ût komen, he untrede sek der scult mit minnen eder mit rechte [2]).

Es wäre recht wol möglich, dass den angeführten Rechtssymbolen kein anderer Gedanke zu Grunde liegt, als der der Festigung überhaupt. Doch kann ich mich des Glaubens nicht entschlagen, dass ihnen ursprünglich eine religiöse Idee zu Grunde lag. Sie lassen sich doch wol schwerlich von der in reichlichen Beispielen aufgewiesenen Goldkette trennen, die noch tief in unsere Mythologie verflochten erscheint, und einerseits mit Nôrnen, Elben und weifsen Frauen eng verbunden ist, andererseits Glück oder Unglück bringt und abwendet [3]). Was namentlich die zuletzt angeführte Haftung durch vor die Türe gespannten Faden betrifft, so stellt sich ein abergläubischer

---

1) RA. 182.

2) RA. a. a. O.

3) Ihre Entstehung erklärt sich, soweit sie auf physischem Grunde beruht, aus dem oben S. 652 erläuterten zwischen den Bergen schwebenden Nôrnenseil. Vielleicht nicht mit Unrecht macht Rocholz, Alemann. Kinderl. I, 141 auf den Eingang des oben S. 526 mitgeteilten Liedes aufmerksam, wonach ein Seidenfaden von Baden nach Zürich, von Zürich bis zum Hauenstein (einem badischen Grenzstädtchen im Schwarzwald), von Hauenstein bis wiederum heim gezogen ist.

Gebrauch daneben, welcher beweist, dass auch von dieser symbolischen Handlung Einwirkung auf das Schicksal erwartet wurde: „Fille, qui veult savoir le nom de son mari à venir doit tendre devant son huis le premier fil, qu'elle filera cellui jour et de tout le premier homme qui par illec passera savoir son nom. Sache pour certain que tel nom aura son mari [1]).“

Hiemit nun scheinen die folgenden Sitten zusammenzuhängen. Wenn im Elsass der Bräutigam dem Dorfe der Braut sich naht, ist eine Kette queer über den Weg gespannt. Ein in Stroh gehüllter Bursche, der den Bräutigam begleitet, sucht die Kette mit seinem Pferde zu sprengen, aber vergebens, das weifs man schon. „Qui vive, ruft er dann, Antwort oder —.“ Auf der Stelle erscheinen dann einige weifs gekleidete Mädchen und überreichen einen Straufs. „Frieden!“ heifst es dann! „Ja wir wollen auf die Gesundheit des Bräutigams trinken, wir wollen ihn betrachten und darum spannten wir die Kette.“ Inzwischen wird leise unterhandelt, der Bräutigam bewilligt gewöhnlich 30—40 Francs, die vertrunken werden. „Laissez passer!“ Ein dickstämmiger Bursch springt wütend mit einer schweren Keule aus dem Hause: „Glück und Segen!“ ertönt es nun, „wir haben den Teufel auf den Kopf geschlagen. Lebe wol!“ Der Zug rückt weiter [2]). Aehnliche Sitte gilt in Mähren [3]). In Niederösterreich werden Nachts vor der Hochzeit zwei Bäume vor dem künftigen Wohnhaus der Brautleute errichtet und mit einem roten Bande so verbunden, dass Niemand ohne dasselbe wegzunehmen ins Haus kann. Nach der Hochzeit wird es von den Vermählten im Beisein der Eltern gelöst [4]).

Als äufseres Zeichen des neugeschlossenen Ehebundes

1) Les évangiles des quenouilles (Bruges 1475) I, 6 nouvelle édition Paris MDCCCLV p. 18. Hieraus aufgenommen in „der alten weiber philosophey.“ Zeitschr. f. D. Myth. III, 329, 1. Chemnitzer Rockenphilosophie bei Grimm Myth.[1] LXXII, 110.

2) Alexander Weil, Sittengemälde aus dem elsäss. Volksleben bei Pröhle, Hausbüchlein f. das Volk und s. Freunde II, 109.

3) Mitteilung von J. Feifalik.

4) Vernaleken, Alpensagen 396, 59.

wurde statt des Ringes, wie es scheint in älterer Zeit ein Band, vorzüglich ein Goldband angewendet[1]). In einem schwedischen Spieltanze aus der Landschaft Nerike, welcher eine Verlobung darstellt, heifst es:

Komm komm Maria lieb und reich mir deine Hand
Hier hast du das Ringlein und um den Arm das Band[2]).
Und Alle in dem Kreis hier bezeugen mir es laut,
Maria hat gelobet hier zu werden meine Braut[3]).

In einem upländischen Reihen wird gesagt:

Hier hast du Ring und Verlobungsband[4]),
Du sollst mich nicht betrügen[5]).

In einem dänischen Volkslied[6]):

Der Herr zieht heraus sein goldnes, goldnes Band,
Er bindet es um seiner Liebsten Hand[7]).

In einem anderen:

Das rote goldne Band um ihren Hals er wand,
„Das geb ich dir, da ich dich treu erkannt[8]).“

Dass auch hier nicht das blofse Festmachen, der Ehe-Bund durch das Band ausgedrückt werden sollte, glaube ich aus folgenden Gebräuchen und Liedern folgern zu können. Zur ersten Windel muss das Brautband der Mutter genommen werden[9]). In einem fränkischen Hochzeitlied (im Dorfe Buch bei Röttingen[10]) wird gesagt:

Die Braut, die hat ein schönes Band,
Giebt übers Jahr ein Wickelband.

---

1) S. Weinhold, Die Deutschen Frauen S. 226 fgg.
2) Här har du ringen, silfband om din arm.
3) Dybeck, Runa 1842 IV, 70.
4) Och här har du ringen och fästningeband.
5) Dybeck, Runa IV, 75.
6) Fünen durch Frau Dr. Biernatzki.
7) Den herre drager ud sit gulle, gulle baand, han binder det om sin allerkjærestes haand.
8) Sv. Grundtvig, Gamle Danske minder II, 279: Han slog ræden guldbaand omkring hendes hals. „det giver jeg dig, for du ikke er falsk.“
9) Kuhn, Märk. Sagen 364.
10) Mitgeteilt von Alexander Kaufmann, Bremer Sonntagsblatt 1855 No. 23. S. 182.

Durch die Doren reifst der Schnee.
Heut ein Mädchen und nimmermeh!

Es tritt unser Wickel- oder Wiegenband auch sonst bedeutsam hervor und zeigt sich mit mythischen Begriffen verflochten. Dieses und somit auch das mit ihm zusammenhängende Brautband ist nämlich nur irdisches Abbild eines göttlichen Bandes. In einem beim Frühlingsumgang gesungenen Liede [1]), begegnen die Worte:

Wir wünschen der Frau 'ne goldne Wiege,
Damit soll sie ihr Kindlein wiegen;
Wir wünschen der Frau ein goldnes Band,
Damit bind' sie ihr Kindlein zu.

Nach anderen Liedern stammt aber dieses Band aus dem himmlischen Lande der Engel:

1.

Ikke Brikke von *Engelland*
Bring mi doch e sîdne Band.
„Sîdelband dat bring ek nich,
Engelland dat kenn ek nich" [2]).

2.

Môder fôr nå Schack,
brocht e wêg on e låk;
våder fôr nå Engelland,
brocht e blanke windelband,
windelband dat wêr so blank,
dat dat kind in de wêge sprang [3]).

1) Wunderhorn III. 1808 Anhang 87. Daraus Erlach IV, 412. Simrock KB.[2] 221, 892.

2) Wiegenlied. Pommerellen mündl.

3) Halbinsel Hela bei Danzig, mündl. Vergl. N. Preufs. Provincialbl. XXVII. 1842. Aus dem Samland aufgez. von Reusch:

Wie de brût tor triong fôr,
wær se blank geflochte:
as se wedder nå hûse kæm,
fond sik e junge dochter.
Motter fôr nå Schnåke,
våder fôr nå Engelland
brocht e wêg ôk e windelband,

3.

Schocke, schocke brom
Vater reist nach Rôm [1]),
Mutter reist nach Engelland,
Und bringt den Kindern *goldnes Band* [2]).

4.

Sûse kinneken sûse!
dat kind lėg in de groupe,
vader un mouder sünd wît von hûs,
de kön wi nich roupen!
Ûs vader is int Heenland,
de hâlt ûs kind en leehband
mit twê sülwerne knöpken,
dann lêrt ûs kind löpken [3]).

5.

In einer Fortsetzung des bekannten Kinderliedes „Hans de sat im schöstên un flikde sîne schô“:

As de brût to kark ging,
dô har se nix to dôn;
as se wedder rût kêm,
har se'n jungen son.
Hans reit nâ Engelland
hâl sîn kind 'n windelband
(Engelland dat wêr verslâten,
slötel wêr im loch afbrâken) [4]).

---

windelband wær altoblank,
vâder næm't to bökseband.

Schnaaken ist ein Dorf unweit Königsberg am Kurischen Haff.

1) Ist dieses rôm auch aus Roan entstanden?

2) Aus den russischen Ostseeprovinzen d. Cand. J. v. d. Smissen. — An die 4te Zeile schliefst sich die Fortsetzung: Die Kinder wolln es essen, da falln sie in den Kessel. Die Kinder wolln es trinken, da falln sie in den Winkel. Da kommt der grofse Trippetrapp und steckt die Kinder in den Sack. Da schreien die Kinder ei! ei! ei! O lass mich los. Ich geb dir Butterbrod, ich geb dir Tabacksdos', ich geb dir Apfelmofs.

3) Bauerschaft Dersum in der Herschaft Campe-Dincklage in Hannover D. Fräulein E. Freiin von Dincklage-Campe. Leehband, Gängelband. Heenland ein Ort an der holländischen Grenze bei Bunde.

4) Holstein mündlich. Vergl. Berlin aufgez. von H. Reinicke:

Hiemit nun vergl. man:

Storch, Storch, Steine
Mit de lange Beine,
Mit de korze Knie.
Jungfrau Marie
Hat e Kindche funne,
Isch mit Gold umbunne.
Wer solls hewwe?
Der Pätter oder die Got.
Wer soll die Winnle wäsche?
Die Mâd mit der Lapperdäsche [1]).

Eine Danziger Variante hierzu (s. oben S. 529, 11 Anm. 1) bietet „Hat'n Kind gefunden, war in Gold gebunden" und eine Aargauer Recension s. oben S. 534, δ liest: Hät es Chindli funde, häts in Plunder bunde." Zu erwähnen ist noch ein tirolisches, obwol sehr verderbtes Lied:

Storch, Storch, trauni,
Storch, Storch, brauni
Füfs und lange Finger,
Sollst mir eine bringen,

Als die Braut zur Kirche ging,
War sie bunt geflochten:
Als sie wieder raufser kam,
Hatt' sie ne junge Tochter.
Reist der Vater nach Engelland,
Holt dem Kind ein Wickelband.
Als der Vater wiederkam,
War das Kind gestorben.
Hab' ich dirs nicht gleich gesagt;
Bleib bei deiner Wiegen,
Nimm den Fuchsschwanz in die Hand
Und kehr dem Kind die Fliegen.

Die Lesart Engelland kehrt wieder in Aufzeichnungen aus Berlin d. H. Runge und d. H. Bunk und aus Oranienburg bei Berlin d. H. Dupré, dagegen tritt Pommerland (s. oben S. 347) ein, Alttöplitz bei Potsdam und Treuenbrietzen d. H. Sasse. — Oranienburg: Gängelband = Wickelband. — Alttöplitz: Und als er wieder zu Hause kam, war das Kind begraben mit Schippen (Schaufeln) und mit Spaten. — Treuenbrietzen; Oranienburg; Berlin (Bunk) schalten nach „Wickelband" ein: Die Mutter ging nach Dresen, holt dem Kind 'n Besen.

1) Dietzenbach bei Offenbach d. H. Rosenstiel.

Leg mir eine hin
Mit einer goldenen Krün
Storch, Storch, trauni,
Mit den langen brauni,
Komm, klappr' ja! [1]).

Krün kann kaum etwas anderes sein, als „die Kring" d. h. der Ring, da Kroan Krone absteht.

Das Ergebnis, welches wir aus diesen Liedern zu ziehen haben, kann zunächst kein anderes sein, als dass zum Gedeihen des neugebornen Kindes ein goldenes Band nötig erachtet wurde, das aus Engelland, dem himmlischen Lichtreich, dem Sitz der Ungebornen s. oben S. 373 fgg., stammt, auch mit dem Kinderbrunnen der Holda in Verbindung steht, und sich dadurch mit Wahrscheinlichkeit als heidnischer Vorstellung angehörig zu erkennen giebt. Vermute ich recht, so diente dieses Seil die Körperlichkeit des Neugebornen zu festigen, die Verbindung zwischen Körper und Seele herzustellen [2]). Ich stütze mich dabei auf folgende Gründe.

Der Körper galt unserm Altertum als ein blofses Gewand der Seele. Der Ausdruck dafür ist altn. hamr und hams, ags. hama, homa, sächs. hamo, ahd. hamo, altfr. homa, hama, wozu goth. gahamon, ufar-hamon, ana-hamon, ἐνδύεσθαι, ἐπενδύεσθαι; and-hamon, af-hamon, ἀπεκδύειν, ἐκδύεσθαι und ahd. hemidi, nhd. Hemde gehören. Danach heifst der Leib altn. lîk-amr, lîk-ami (aus lîk-hamr), ahd. lîh-hamo, nhd. Leich-nam, alts. lîk-hamo, ags. lîc-hama, flæsc-hama d. i. Körpergewand, Fleischgewand. Ebenso heifst der Vogelkörper altn. fjaðr-hamr, ags. feðerhoma, alts. fetherhamo, Federgewand; der Wolfskörper altn. ûlfshamr, der Seehundskörper fær. kôpahamr und nicht minder ist von einem trölls-hamr Riesenkleid d. h. Rie-

1) Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes S. 161. No. 72.

2) Es scheint nach S. 689 Anm., dass das Kind stirbt, da das Seil zu lange ausbleibt.

senkörper die Rede [1]). Unter gewissen Umständen ist es der Seele möglich dies Körpergewand zu verlassen und beliebig in ein anderes zu schlüpfen. Da nannte man hamaz das Gewand umziehen, die Verwandlung hiefs hamaskipti. Eine Hexe, die in fremder Menschen- oder Tiergestalt Umfahrten (ham-farir) hielt, wurde ham-hleypa genannt, ein Wort, das auch Männern zusteht [2]); ein solcher hiefs ham-ramr gewandmächtig. Die Verwandlung in andere Gestalt geschieht rein äufserlich durch Anziehen des anderen Körpergewandes. Als Loki die geraubte Iðunn wiederholen soll, bittet er Freyja um ihr Falkengewand (vals-hamr), er fährt hinein und fliegt als Falke nach Thrymheimr. Thiassi verfolgt ihn, als er mit Iðunn davonflieht, indem er Adlergewand nimmt (tekr ar-haminn) als Adler [3]). Um Thôrs Hammer wiederzusuchen erbittet sich Loki von Freyja ihr Federgewand (fjaðr-hamr [4]); er fliegt damit und das Federkleid (d. h. der Vogelkörper) rauschte (fjaðr-hamr dunði [5]). Valkyren fliegen als Schwäne durch die Luft. In Seen sich badend legen sie die Schwankörper (âlptar-hamir) ab und tragen menschliche Gestalt [6]). Eine Valkyre nimmt zum Fluge Völsûngas. cap. 2 auch Krähengewand an (hun brâ â sik krâku-ham ok flŷgr). Sigmundr und Sinfjötli fanden im Walde ein Haus, darin lagen zwei schlafende Männer. Ihre Wolfskörper (ûlfa-hamir) hingen über ihnen, denn sie waren verwünschte Königssöhne, und konnten nur jeden zehnten Tag aus ihren Wolfsgewanden fahren. Sigmundr und Sinfjötli fuhren in die Wolfskleider und nahmen Wolfsgeberden und Stimme an; so verwandelt stifteten sie grofses Unheil in ihrer Feinde Land [7]). Die Seehunde (kô-

1) Völuspâ 32.
2) Fornaldarsög II, 390.
3) Bragaræður k. 56.
4) Muntû mêr, Freyja, fjaðrhams ljâ!
5) Thrymsquiða 3. 5.
6) Völunðarqu. Vorr. ed. Munch S. 72. Helreið Brynh. 6. Fornaldarsög. II, 375. 376.
7) Völsûngas. k. 8. Vergl. Petersen, Nordisk mythologi p. 149 fgg.

par, selir) sind nach færœischem Glauben Nachkommen ertrunkener Menschen, welche am heiligen Dreikönigsabend jährlich einmal ihr Seehundskleid, ihre Haut (kôpahamar, hûð, bjâlvi [1]) ablegen und anderen Menschen gleichend (líkir øðrum menneskjum) am Ufer tanzen und spielen. Ein Bursch belauschte diesen Tanz und sah das schönste Mädchen aus einem Seehundsbalge fahren (koma ût ûr einum kôpa-hami). Er raubte das Seehundsgewand und gab es ihr trotz ihrer Bitten „geva sâr hamin aftur“ nicht zurück. Sie heiratete ihn und gebar ihm mehrere Kinder. Einmal aber vergafs er den Schlüssel seines Kastens zu Hause. Die Frau fand das Seehundskleid (sâ hamin liggja þa) konnte ihrer Sehnsucht nicht widerstehen, schlüpfte hinein (og fôr î hann) und verschwand im Meer [2]).

Dass dieselbe Auffassung auch den Südgermanen eigen war, bezeugen aufser dem Worte lîh-ham folgende Formeln. Von einem bösen Geist heifst es: þät he mid feðerhomon fleôgan meahte, windan on wolkne. Cädm. Gen. ed. Gr. 417. Von einem Engel: thuo thar suogan quam engil thes alowaldon obhana fan radure faran an fetherhamon. Hêlj. 171, 23. Von den Vögeln: farad an feðarhamun. Hêlj. 50, 11. In deutschen Sagen kehrt häufig der Zug wieder, dass elbische Jungfrauen durch Ueberwerfung eines Gewandes, eines Hemdes oder Schleiers sich in Schwäne verwandeln. An stillen Weihern legen sie dieses Hemd ab und haben nun wieder menschliche Gestalt [3]). Umgekehrt sind sieben Knaben in Raben verwünscht und fliegen in dieser Gestalt herum, d. h. sie sind getötet, sind Seelen [4]). Die Rückkehr in menschliche Gestalt erfolgt, als ihre Schwester sieben Hemden spinnt, webt und näht [5]). Höchst merkwürdig ist die Erzählung

1) Vergl. altn. bjâlfi vestis ampla, informis, pellicea.

2) Antiquarisk tidskrift 1849—1851 S. 192 fgg. Vergl. Wolf, Beitr. II, 308. Grimm, Ir. Elfenm. XLVII fgg. Myth.² 1049, Anm.*. Thiele, Danske Sagn III, 51. Liebrecht Gervasius S. 134.

3) S. die Beispiele gesammelt bei Wolf, Beitr. II, 211—219; von der Hagen, Schwanensage: Reiffenberg, Le chevalier au cygne Brüssel 1846.

4) Vergl. darüber W. Müller in Pfeiffers Germania I, 425.

5) KHM. III,³ 81. Kuhn, Märkische Sagen S. 286.

KHM. No. 49. Eine Stiefmutter wirft 6 Knaben weifs seidene Hemdchen über den Kopf, worauf sie sogleich als 6 Schwäne davonfliegen. Sie werden wieder zu Menschen, als ihre Schwester schweigend 6 andere Hemden aus Sternblumen (vergl. o. S. 383 fgg.) spinnt und den 6 Schwänen überwirft. Am einen Hemde fehlte noch der linke Aermel. Deshalb brach dem jüngsten Bruder der linke Arm und er hatte dafür einen Schwanflügel. Das Hemd, welches die Rückkehr und Verwandlung in menschliche Gestalt bewirkt, ist mithin der menschliche Körper (lîh-hamo [1]). Nimmt Jemand dem im Walde herumlaufenden Werwolf die bei Seite gelegten menschlichen Kleider weg, so muss er Werwolf bleiben [2]).

Schon W. Grimm äufsert [3]): Ich vermute die geheime Kraft, wodurch eine solche Haut sich dem menschlichen Leib anschloss und selbst eine Umgestaltung desselben bewirkte, lag in einem Ring, oder einer goldenen Kette. So verwandelt sich eine Frau in einen Werwolf, indem sie einen Ring über sich wirft [4]). Nach dem franz. Lais de Melion p. 49. 50 verwandelt sich der entkleidete Mensch, mit einem Zauberring berührt, alsbald in einen Wolf. Nach dem Glauben der Inselschweden erkennt man in Werwölfe verwandelte Brautleute an weifsen Ringen um den Hals [5]). Gewöhnliche Annahme des Volksglaubens ist, die Verwandlung werde durch einen um den Leib gebundenen Riemen bewirkt. Dieser Gürtel sei nur drei Finger breit und aus der Haut eines Menschen geschnitten [6]). Nach polnischer Sage legte eine Hexe ihren Gürtel auf die Schwelle eines Hochzeithauses, Braut und Bräutigam und sechs Brautführer darüber tretend, wurden

1) Aus dieser Auffassung des Körpers als Gewand wird es auch erklärlich, wie nach nordischer Sage Sigurðr und Gunnar die Gestalt tauschen können. Der Grund dieses Tausches ist freilich ein tieferer, mythischer.

2) Myth.[2] 1050.

3) Heldensage 388.

4) Myth.[2] 1049.

5) Russwurm, Eibofolke II. §. 360, 10 S. 203.

6) Myth.[2] 1050.

in Werwölfe verwandelt. Nach drei Jahren bedeckte die Hexe jeden Werwolf mit einem Pelz (dem menschlichen, lîhhamo), dessen Har nach aufsen gewandt war. Sogleich wurde derselbe wieder Mensch. Nur dem Bräutigam reichte die Decke wol über den Leib, nicht über den Schwanz und er behielt bei sonst menschlicher Gestalt den Wolfszagel [1]). Nach einem dänischen Volksliede kämpft ein von seiner Stiefmutter in einen Bären verwandelter Held (mannbiönn, Mannbär, wie man in Norwegen sagt, altn. biarnheðinn s. oben S. 290, Anm. 2) mit einem Ritter:

Denn sie ists, die mich bezaubert hat;
Sie tats mir an so falsch,
Und band mir dies Eisenband um den Hals.
Kannst du dies Eisen zerbrechen nicht,
So blas ich dir aus dein Lebenslicht.
— — — — — — —
Der Hofmann macht ein Kreuz über ihn,
Das Band zerbrach, der Bär ging hin.
Und war ein Ritter hold und fein,
Des Vaters Reich ward wieder sein [2]).

Als ein alter Bär in Ofodens præstegjeld, der 6 Menschen und 60 Pferde getötet hatte, endlich selbst getötet wurde, fand man bei ihm einen Gürtel [3]). Nach der Uebertragung der 7 weisen Meister jagt ein Ritter vergeblich eine schneeweifse Hindin, er findet am Fluss eine nackte schneeweifse Jungfrau mit goldener Kette in der Hand, die er ihr fortnimmt. Sie ist nun in seiner Gewalt, er trägt sie in sein Zelt, ehelicht sie und sie wird die Mutter der 7 Schwankinder [4]). Das in ein Rehkälbchen verwandelte Brüderchen KHM. No. 41 trägt ein goldenes Strumpfband als Halskette. Eine in Hirschgestalt umgehende Seele hat eine Goldkette um den Hals [5]). Ebenda trägt

1) S. Woycicki, Klechdy 101—113. 152—158.
2) Kjæmpeviser S. 147. Danske Viser I, 184.
3) Sommerfeldt, Saltdalens præstegjeld p. 84.
4) Vergl. AD. Blätter I, 128 fgg.
5) Thiele, Danske folkesagn 1843 S. 8.

König Frodes Hirsch eine Goldkette[1]). Nach Musäus[2]) geschieht die Verwandlung in einen Schwan durch einen Schleier mit goldener Krone, die darunter gesetzt wird. Ein Wirt ist durch Zauberei einer Frau länger als ein Jahr Gans gewesen und mit den Gänsen umgeflogen, bis ihm einmal eine andere Gans das Tüchlein, worin der Zauber lag, vom Hals abgerissen[3]). Notker kennt einen Schwanring. Er übersetzt die Worte Ps. 79, 14 „singularis ferus depastus est eam": „der einluzzo wildeber, der mit demo suaneringe ne gât, habet in sus frezzen." Er setzt den wilden Waldeber dem zahmen, der seine Natur geändert hat, entgegen. Das scheint ein Ring zu sein, der Verwandlung in Schwangestalt und andere Tiergestalt mit Beibehaltung menschlicher, menschenfreundlicher Gesinnung bewirkte[4]).

Andererseits hängt aber von Goldring oder Goldkette die Rückkehr in menschliche Gestalt ab. Die Wolfshäute, in welche Sigmundr und Sinfjötli fahren, hängen neben den Männern, die jeden 10ten Tag davon befreit wurden. Von diesen Männern wird gesagt, sie hätten da im Gebüsch gesessen mit dicken Goldringen. Da nachher die Völsûnge, welche nicht im Besitz der Ringe

---

1) Thiele a. a. O. S. 16.

2) Volksmärchen „Der geraubte Schleier."

3) Niclas von Wyl, in s. Uebersetzung des Apulejus. Myth.² 1048.

4) W. Grimm, Heldens. S. 30. Wie hier (wegen Häufigkeit der Schwanverwandlung) der Eber den Schwanring trägt, hat in einem pommerellischen Märchen ein König seine Tochter demjenigen versprochen, welcher einen wilden Eber zu erlegen vermag. Ein graues Männchen schenkt dem dummen Hans eine Goldkette. Diese wird über den Eber geworfen und das Tier ist gefangen und zahm. Ist hier der Eber wie oben S. 317. 318 Vogel und Wild als spuckender Geist in Wildschweingewand gedacht, welcher erst durch die Goldkette Körperlichkeit erhält, greifbar wird? — In Ehningen geht in den Adventsnächten eine kleine weiſse Sau um, welche eine Kette um den Hals trägt. Zu derselben Zeit zeigt sich eine weiſse Gans im Flecken. Meier, Schwäb. Sagen S. 225, No. 255, 2. Auch andere Gespenstertiere z. B. der Hund im Schatzberge bei der weiſsen Frau tragen goldenes Halsband, z. B. Baader 299, 323. Wenn KHM. No. 76 ein verräterischer Koch verwünscht wird „du sollst ein schwarzer Pudelhund werden und eine goldene Kette um den Hals haben," so scheint diese Kette wieder das die Tiergestalt festigende Seil zu sein.

sind, die Wolfshaut nicht verlassen können, sondern Geister bitten müssen, sie ihnen abzunehmen, war, wie es scheint, die Verwandlung in Menschengestalt durch diese Ringe bedingt [1]). Ein Königssohn ist zu Zeiten in einen Baum, zu Zeiten in eine Taube verwandelt. Seine Rückkehr in menschliche Gestalt hängt von einem Ringe ab, der in Gewalt einer bösen Hexe ist [2]). Beatrix gebiert 7 Söhne mit Silberketten um den Hals. Als man ihnen die Ketten abnimmt, werden sie in Schwäne verwandelt. Als später diese Ketten wieder über die Schwäne geworfen werden, kehren sie dauernd in menschliche Gestalt zurück [3]).

Die Seele konnte jeden Leib wie ein Gewand anziehen oder ausziehen; die Verbindung zwischen Geist und Körper wurde erst durch ein goldenes Seil, eine goldene Kette, einen goldenen Ring, mit einem Worte ein Band gefestigt, welches dem neugebornen Menschen aller Wahrscheinlichkeit nach die Schicksalsgöttinnen während der mit der Namengebung verbundenen Wasserbesprengung spunnen. Durch dieses Seil wurden zu gleicher Zeit gewisse Eigenschaften dem Charakter des nun vollständig zur Menschlichkeit durchdringenden Kindes mitgeteilt. Wir fanden oben S. 611 fgg. wahrscheinlich, dass während der Wassertaufe die Schicksalsgöttinnen bestimmen, ob das Kind zur vollen Körperlichkeit durchdringen oder seelische Natur d. h. die Fähigkeit der Seele den Körper nach Gefallen zu verlassen und zu wandeln, behalten soll, vergl. oben S. 310—318 [4]). Wir sahen ferner, dass von den Schicksalsjungfrauen in diesem Moment dem jungen Erdenbürger Eigenschaften oder dauernde

1) S. Völsûngas. cap. XII. W. Grimm, Heldensag. 388.

2) KHM. No. 123.

3) Grimm, D. Sagen II, S. 291. No. 534 fgg.

4) Hierfür spricht nun auch die Bestimmung der lex Salica, dass vor der Namengabe ein Kind nur mit halbem Wergeld gebüfst und dem Fötus gleichgestellt wird.

Glücksgüter beigelegt werden, s. S. 588. 589. 634 fgg.[1]). Diese Eigenschaften oder Glücksgüter werden aber durch ein *Band* mitgeteilt, das um den Neugebornen geschlungen wird. Unter den Inselschweden an Russlands Küste bindet man bei der Taufe einige Silbermünzen in die Windeln und Salz in einen Zipfel des Tuches, welches bei dieser heiligen Handlung dem Kinde über die Augen gelegt wird[2]). Auch in Schweden ist neben dem Glauben an Zauberkraft des Taufwassers die Sitte verbreitet, dem Täufling einen Pfennig oder ein Stück Brod ins Taufzeug einzunähen, wodurch er Reichtümer erlangen soll[3]). Bei Gernsbach im Speierschen windelt man beim Wickeln des Kindes etwas Brod und Salz mit ein[4]). Ebenso bindet man dem Taufkinde Brod und Käse beim Kirchgang ein[5]). Das Patengeschenk wird bei den Inselschweden dem Täufling in die Windeln (oder die Wiege) gesteckt[6]). Nicht anders muss der Pate in Tirol vor der Taufe das Taufgeld in die Fatsche (Windel) legen[7]). Vergl. oben S. 591, Anm. Dieselben Sitten haben nun auch bei Slaven statt. Christus und Petrus bereisen in Bettlergestalt die Welt, werden von einem armen Manne zu Paten gebeten und beraten nun unter einander („co mu budou vázat“) was sie dem Knaben binden wollten. Der heilige Petrus bindet ihm, dass es ihm auf der Welt wolergehe, Gott der Herr bindet ihm, dass es ihm nach dem Tode

---

1) Die Stelle Hávam. 159 ist gegen meine oben S. 590 ausgesprochene Ansicht doch wol auf die Wasserbesprengung zu beziehen. Die Construction ist nämlich, wie ich nunmehr einsehe: ef ek skal vatni verpa á þegn úngan. „Wenn ich soll mit Wasser sprengen auf einen jungen Helden.“

2) Russwurm, Eibofolke II, S. 66, §. 271. S. 221, §. 365, 1.

3) Afzelius übers. von Ungewitter III, 162.

4) Myth.[1] XC, 564.

5) Zeitschr. f. D. Myth. IV, 2, 23.

6) Russwurm, Eibofolke II, S. 67, §. 271.

7) J. G. V. Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes. Insbruck 1857 S. 139, 973. Auch im Aargau geben Gotte und Götti ihrem Taufkinde zur fäschen (ins Wickelband auch zur *hälsen* genannt s. davon unten S. 700) als Angebinde einen grofsen Brabantertaler und einen kleinen Angster, dann wirds später für Grofs und Klein sorgen. Rocholz, Alemann. Kinderl. 296, 665.

wol ergehe[1]). Einem Kinde etwas bei der Taufe schenken heiſst böhm. dítěti při křtu zavázati, einem Kinde etwas bei der Taufe *zubinden* oder *einbinden*. Man braucht für das Patengeschenk auch die Ausdrücke naložiti, založiti anlegen, einlegen, und zakládìti einlegen. Bei einem armen Manne will die reiche Nachbarin nicht Gevatter stehen. „Solchen Bettlern wie ihr — sagt sie — muss man viel einlegen (za-ložiti).“ Ein zauberhaftes Weib übernimmt nun die Patenstelle und sagt „aus dem Dukaten, den sie dem Kinde einlege (z toho dukátu co dítěti zakládám) sollten mehrere werden. Als der Mann heimkehrt, heiſst er seine Frau das *Eingewundene* (Geschenk) herausnehmen, damit sie sehe, was für eine seltene Patin das Kind hatte (vyndej závinek, abys viděla jak vzácnou kmotru mělo“). Das Weib griff unter die Windeln und zog eine Hand voll Dukaten heraus (žena sáhla za plenu a vytáhla hrst dukatů[2]). Auch pflegt man in Böhmen zu sagen „kmotři dávají na povijan“ d. i. die Paten geben an das Wiegenband. Offenbar stehen diese Sitten und Redensarten mit den folgenden in engem Zusammenhang. In mehreren deutschen Gegenden heiſst das Patengeschenk Eingebinde. Besold erklärt Einbindgeld: munusculum, quod recens baptizato infanti datur, fasciis quasi indere, numum charta involutum muneri dare. In Luzern sagt man dafür Einbund, in Schlesien Gebindnis[3]). Im Lesachtal in Kärnten legt der Pate dem Kinde sein Patengeschenk in das Taufkleid (kresempfat.). Dieses Taufgeschenk wird Bindband, Tâf-Bindband genannt[4]). In Oesterreich Tirol und Kärnten heiſst das Patengeschenk Bindband, bei Höfer I, 85 Bund-

---

1) Kulda mor, povèsti I, 178. Hanus, Die altertümliche Sitte der Angebinde S. 7.

2) B. Nèmcová báchorsky. Mariška IV, 4—10. Aufl. 2. Prag 1855. Hanuš a. a. O. 8.

3) S. J. Grimm, Ueber Schenken und Geben. Abhandl. d. Berl. Akademie 1848 S. 184.

4) Ein solches Geschenk Bindband genannt wird auch bei der Firmelung von den Paten gegeben. Vergl. Geiler von Keisersberg, Seelenparadies Bl. 128: Vatter vnd muotter, die ein kind hond, das jnen lieb ist, sprechend: „wir wollen unsserem kind das gold in den buossen legen.“

band. Hieraus geht hervor, dass man ursprünglich das Patengeschenk mit einem Bande, Seil, Strick an den Leib zu binden pflegte. Noch lange war und teilweise noch ist es Sitte an Namens-, Geburtstagen, den jährlichen Wiederholungen des Tauftages Jemanden mit einem Bande zu binden oder ihm ein Geschenk an den Körper zu binden. Im Lesachtal bindet man das Kind am Namenstage mit einem Bande und schenkt ihm etwas. Dieses Geschenk heifst Bindband. Im 17ten Jahrhunhundert liefsen die schlesischen Dichter (namentlich Opitz, Gryphius und Fleming) keinen Namenstag vorüber, ohne in damals zierlichen Gelegenheitsgedichten zu binden, anzubinden oder ein Band zu knüpfen. Abwesenden wurden Bänder mit dem Reim übersandt. „Wir pflegen unsere Geburtstage festlich zu begehen, schicken einander in gutem Anwunsche „Bindebrieflein, geschenkte Bändlein“ [1]). Hieraus entspriefst der Ausdruck Angebinde für Geschenk bei der Taufe, Firmelung, am Geburts- und Namenstage, ein Wort, das erst späterhin und keineswegs allgemein für Geschenk bei festlichen Gelegenheiten überhaupt verwandt wurde [2]). Noch deutlicher weisen auf das Einschnüren des Leibes mit einem Bande die schweiz-schwäbischen Namen des Geburtsgeschenks, Patengeschenks, Hochzeitsgeschenks die

---

1) Butschky, Patmos. Leipzig 1677 S. 50. Grimm, DWB. II, 31. Opitz singt (Poet. Wäld. Amster. 1645 S. 48):

Doch mein williges Gemüte,
Darmit ich euch zugetan,
Uebertrifft des Bandes Güte,
Welches ich jetzt knöpfen kann.
Weil der Sinn nun nicht gebricht.
So verschmäht das Band auch nicht.

Fleming, Geist- und weltl. Poemata. Jena 1651, 42.

So soll er, aller Blumen Schein,
Mit Blumen angebunden sein?
Nicht mit Blumen nur alleine.
Dieses Band soll auch sein seine,
Das wir haben aufgewunden,
Darmit sei er angebunden.

2) S. Grimm, DWB. I, 295. 338. II, 32 s. vv. Angebinde, binden, Bindeband, Bindebrief. Ueber Schenken und Geben S. 135 fgg.

helseta oder wörgeta (gleichsam ahd. halsida, worgida) von helsen, würgen, ein Band um den Hals drehen[1]). Im Aargau heifst würgete der Geburtstag[2]), in Appenzell wörgeta das Geschenk am Namenstage. Die Person, deren Tag gefeiert wird, wird gewürgt, zugleich aber mit etwas beschenkt[3]). In Schwaben heifst hälsen am Geburtstage würgen, Subst. das Geburtstagsgeschenk, Geschenk der Paten am St. Niclastage[4]), hälse ist Hochzeitsgeschenk. In der Schweiz dagegen ist helsete das Geschenk an Kleidern (Hemden, Strümpfen u. s. w.), welches die Kinder am Neujahrstage von ihren Paten empfangen[5]). Schliefslich heifst das Patengeschenk im Elsass auch Strick, in Schwaben Strecke[6]). In der Schweiz einstrickete von einstricken mit dem Seil festbinden.

Dieses Band nun, der Strick, das Halsband (worgetli), womit bei der Taufe oder der jährlichen Wiederkehr des Namenstages und Geburtsfestes der Mensch umschnürt, mit welchem an seinen Körper die glückvorbedeutende Gabe der Paten festgebunden wurde[7]), ist offenbar eine symbolische Nachbildung des Schicksalsseils, womit die Körperlichkeit des Neugebornen während der Wasserbesprengung gefestigt und in welches Glücksgüter und Eigenschaften für den von nun an sich bildenden Charakter des jungen Menschen eingewunden wurden[8]). Wir erkennen es in dem goldenen Wiegenseil aus Engelland[9])

1) Vergl. worgetli Halsband, Stalder II, 457; mhd. helsinc laqueus, collare Bon. 57, 92.

2) Rocholz, Alemann. Kinderl. II, 321, 809.

3) Tobler, Appenzell. Sprachschatz 451.

4) Schmidt, Schwäb. Idiotikon 259.

5) Stalder II, 37.

6) Schmidt, Idiotik. 510.

7) Von dieser symbolischen Sitte ist wol der Gebrauch des 17ten Jahrhunderts ein Rest, Geldgeschenke, bei welchem Anlass sie auch erfolgten, auf den Aermel, um den Arm zu binden. Grimm, Schenken und Geben 135. DWB. II, 32.

8) Sollte nicht hieraus auch die Formel, wynnum bewunden, mid welan bewunden mit Glück (Wohlstand, Macht, Kraft) umwunden von Menschen; gold welan wunden im Gegensatz zu gold galdre bewunden (s. Gram. IV, 752. Myth.[2] 1226. Nordalbing. Studien I, 19. 23) erklärlich werden?

9) Bei den sogenannten wilden Hochzeiten in Tirol wird ein langes

oben S. 687, sowie in dem goldenen Band wieder, welches um das Kind im Brunnen geschlungen ist s. oben S. 689. Höchst merkwürdig wird in einem westphälischen Liede, das oben S. 249 mitgeteilt ist, der Marienkäfer, der die Kinderseelen bringt (s. oben S. 255) aufgefordert, eine goldene Kette vom Himmel herabzubringen (brenk ne güllne kîe mit). Ist dieser Zug echt und ist das unsere Schicksalskette?

Nach der Ynglîngasaga erhenkt Skjâlf ihren Gemahl Agni mit einer goldenen Halskette. Diese Halskette ist ein Erbkleinod im Geschlechte der Ŷnglînge und an sie schon seit mehreren Generationen böser Fluch geknüpft. Skjâlf ist aber ein Beiname der Freyja [1]), deren vorzüglichstes in der Mythe stark hervortretendes Attribut eine goldene Halskette (Brîsîngamen) ist. Mithin ist die Halskette bei Skjâlf am richtigen Platz, bei den früheren Gliedern der Genealogie späterer Zusatz, der Fluch (in Geschlechtssagen, insoweit er sich auf mehrere Generationen bezieht, stets ein Product jüngerer Zeit, vergl. Pelopiden und Labdakiden), bezieht sich nur auf die innere Kraft der Kette, ist nicht von aufsen an dieselbe geheftet. Freyja, die Geburtsgöttin, führt zugleich die tötende Schicksalskette, an welche der Fluch der Vernichtung geknüpft ist. Als eine besonders altertümliche, auszeichnende Art der Tötung lässt sich die Erdrosselung mit goldener Halskette mehrfach in deutscher Sage und Geschichte beobachten. Walthari tötet den Trogus, indem er ihm die Goldspange um den Hals drückt:

Exin
Alpharides „morere“, inquit, „et haec sub tartara transfer,
enarrans sociis, quod tu sis ultus eosdem.“
His dictis torquem collo circumdedit aureum [2]).

Seil als Wiegenband zum Angebinde dargebracht. Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen S. 142 No. 992. Vergl. S. 139. No. 980. S. a. Rocholz, Alem. Kinderl. S. 290 „Wiegenseil, Deiselseil.“

1) Skâldskaparm. k. 75. SnE. Arn. I, 557.

2) Waltharius manufortis 1056. 59. Grimm und Schmeller, Lat. Gedichte S. 39. Ebenso soll Isern Hinnerk den König von Böhmen in der

König Konrat wollte den jungen Herzog Heinrich von Sachsen aus dem Wege räumen. Erzbischof Hatho von Mainz übernahm die Ausführung des Unternehmens und liefs eine goldene Kette mit wunderbarer Kunst formen. Damit sollte Heinrich erdrosselt werden. Der Goldschmied verriet aber dem Herzog den Anschlag [1]). Nach Kirchhof [2]) wurde noch 1499 zu Venedig ein Candiot, der einen Schatz gestohlen hatte, mit einem vergüldten Strick gehenkt.

Das Wort sanskr. maṇi (gemma, margarita, monile), pers. minu, griech. μάννος, μόννος, μανιάκης, lat. monile, ahd. Plur. menni (monilia), (cf. manili lunula, i. quam mulieres portant in pectore), alts. ags. men, Plur. menas; altn. men, welches im altn. Brîsînga-men, ags. Brôsinga-mene dem Namen des Freyjaschmuckes verwandt ist, wird gewönlich von kostbarem, aus Metall geschmiedetem Halsschmuck gebraucht; in älterer Zeit galt ein germ. mani, das Grimm [3]) in den Eigennamen Manikolt, nhd. Mangold wiedererkennt. Nun heifst der Henker span. manigoldo, worin Diez [4]) das deutsche Wort Manigold, Manogald oder Maniwalt, d. i. „der mit dem Halsbande", „der der Halskette waltet" nachgewiesen hat. Wie leicht auch die beigebrachten Zeugnisse wiegen, es scheint mir zwischen der goldenen Halskette der Freyja-Skiâlf und dem Henken noch ein anderer tiefer greifender Gedankenzusammenhang zu sein, als die einfache Auffassung des Galgenstrickes als Halsband. Ich vermute, dass man in dem tötenden Galgenband ein Abbild des von

---

der Schlacht bei Cressy mit der goldenen Kette, die er am Halse trug, zu sich gezogen haben. Müllenhoff, Sagen S. 25 No. XXIV.

1) Dietmar von Merseburg I, kap. 11.

2) Wendunmat III, 257. Philipp der Grofsmütige von Hessen sollte auf des Kaisers Geheifs, Heinz von Lüder, den treuen Verteidiger von Ziegenhayn in Ketten aufhängen lassen. Er nahm seine goldene Kette vom Halse, liefs seinen Obersten, ohne ihm wehe zu tun, aufhängen, gleich wieder abnehmen und verehrte ihm dieselbe unter grofsen Lobsprüchen seiner Tapferkeit. Hormayr, Taschenbuch f. D. vaterl. Gesch. 1842 S. 246.

3) Gram. III, 453. Myth.² 498.

4) Wörterb. d. Roman. Sprachen 416.

Freyja-Holda oder den Schicksalsgöttinnen gesponnenen, geflochtenen Seiles erschaute und darum der goldene Halsschmuck symbolische Bedeutung hatte. Er gemahnte seine Träger und Trägerinnen sowol an das Geburtsseil, wie an den Todesstrick. So ist erklärlich, weshalb in Hêljand 52, 6, wo davon die Rede ist, dass man die Perlen nicht vor die Säue werfen soll (Math. 7, 6) das Halsband heilig genannt wird: Ne sculun gi suînum teforan iuwa meregriton macon, ettho medmo gestriuni, hêlag halsmeni. Mit dem Galgenstrick wurde mannigfacher Zauber getrieben. Ein Seil, woran Jemand erhenkt ist, um den Kopf gebunden, heilt Kopfweh[1]), Zahnschmerz[2]) u. s. w. Beachtung verdient die Sitte in Ulten, wenn die Leiche auf dem Totenbette liegt, einen Nähfaden in Kreuzform über sie zu ziehn[3]).

§. 9. Noch einmal die Nôrnenlieder.

Nunmehr sind wir ausgerüstet, um auf die Lieder §. 5 oben S. 524 zurückkommen zu können. Seit der obige Abschnitt gedruckt ist, hat Vernaleken[4]) noch mehrere Varianten bekannt gemacht, wovon drei (aus Zürch, dem Thurgau und Appenzell) zu unserer No. 18 oben S. 531 in blofs mundartlicher Verschiedenheit stimmen, doch gewähren sie sämmtlich „*spinnt* haberstrau" für „schnîdt haberstrau." Nur eine Aufzeichnung aus Glarus verdient Erwähnung (vergl. oben S. 526, No. 5):

Rite, rite rösseli
det obe stât es schlösseli,
det obe stât es guldig hûs!
luged dri jungfraue drûs.
Die erst spinnt sîde,
die ander goldwieden,

1) Hagens Germania VII, 436. Wolf, Beiträge I, 247, 561.

2) Wolf a. a. O. 247, 562.

3) Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes. Insbruck 1857 S. 25, 204.

4) Alpensagen. Wien 1858 S. 119 No. 97.

die dritt gât îs sunnenhûs
und lât die guldig sunne ûs.

Ebenso ist noch eine Basler Aufzeichnung zu bemerken:

Rîte, rîte rössli
z' Basel stoht e schlössli,
z' Liestel stoht e herehûs,
luegi schôni maiteli drus:
eis spinnt sîde
's ander schnitzlet krîde,
's dritt machts d' türe'n uf
und lofst der rege-n-îne[1]).

Nach den von uns gepflogenen Untersuchungen kann es kaum mehr zweifelhaft sein, dass in jenen Liedern wirklich von den Schicksalsgöttinnen die Rede ist, welche dem neugebornen Menschen das Schicksalsseil spinnen.

Der heidnische Inhalt der Lieder wird vorzüglich durch ihre Berührung mit den oben S. 389 fgg. erläuterten Ueberlieferungen gewährleistet. Die Form aber, das muss auf den ersten Blick auffallen, reicht keineswegs in so hohe Zeit hinauf; so dass wir notgedrungen annehmen müssen, dass wir hier Umdichtungen eines oder mehrerer älterer, wahrscheinlich alliterierender Lieder vor uns haben, welche bei Verwandlung des Textes um der Reime willen den Sinn mit ziemlicher Sicherheit festhielten. Dies dürfen wir bei der Beurteilung der einzelnen Lesarten nicht aus den Augen lassen.

Sîde ahd. sîda (sericum) kann an die Stelle eines Goldseils getreten sein, wie in den oben S. 677. 679 (vergl. S. 682) angeführten Liedern, möglicherweise aber ist es Umdeutung eines ahd. vielleicht nur zufällig nicht erhaltenen SÎDA (laqueus) vom Stamme SEIþA (SEIDA?), SAIþ, SIþUM, ahd. SÎDU (SÎTU), SEID, SIDUMÊS (Gram. II, 46 No. 507b), das aus ahd. seid, said (laqueus), bi-

1) Basler Kinderreime S. 10. Zu No. 8 oben S. 527 ist ebendaher S. 9 nachzutragen: Rite rite rössli, z' Basel stoht e schlössli, z' Basel stoht e glockehûs, luege schöni maiteli drûs. Eis spinnt side, 's ander wickelt wide; 's dritt spinnt klorigold, das isch de liebe maiteli hold.

seidon inlaqueare, ags. sâd (sâð?) laqueus neben ahd. seito (laqueus, funis), seita (chorda) gefolgert werden darf. In jedem Fall kommt das Seidespinnen mit dem Spinnen des Goldseils bei Helgis Geburt überein, das Weidespinnen s. oben S. 538 stimmt zu dem Seil, an welches die dritte der bairischen Jungfrauen, die Held, bindet s. oben S. 641, sowie zu der tötenden Halskette oben S. 701 fgg. Im Namen Warbette, Gwerpet oben S. 645 fanden wir denselben Gedanken ausgedrückt, den die von uns S. 538 vermutete Formel „die dritte ruft kreiden" gewährt. Vgl. die Sage von der Burg Botenlaube oben S. 642. 43.

In unsern Liedern werden die drei Jungfrauen auch als „die drei Mareien", „drei schöne Nonnen" bezeichnet s. oben S. 532. In den Bairischen Sagen treten die drei Schwestern häufig als drei Nonnen auf[1]) und die verwandten Nixen[2]) und witten wîwer[3]) sind in Sagen und Liedern ebenso häufig zu Nonnen geworden, wie Zwerge zu Mönchen. Ebenso zeigt sich in den bairischen Ueberlieferungen bereits die Neigung, die drei Schwestern in die drei Marien (Moien) übergehen zu lassen[4]). St. Wilbett, Warbett und Ainbett bewohnen für sich ein kleines Kloster; auf dem Jungfernberg bei St. Georgen haben zwei weifse und eine halbschwarze Jungfrau ein Kloster gehabt[5]) und Fridlev in der Absicht „parcarum oracula consultare, deorum aedes precabundus accedit, ubi introspecto sacello ternas sedes totidem nymphis occupari cognoscit (s. oben S. 591)." Nach Völ. 19 wohnen die Nôrnen in einem Saal beim Urðarbrunnen unter der Esche Yggdrasill. Mit dieser Scenerie stimmt das goldene Haus, Sonnenhaus (Puppenhaus, Hinterhaus, Glockenhaus, Hühnerhaus, Bäckerhaus, Herrenhaus) über-

1) S. Panzer I, S. 376. Wolf, Beitr. II, 178.
2) Wolf, Beitr. II, 275. 277.
3) Zeitschr. f. D. Myth. II, 145, 4, 1.
4) S. Panzer I, S. 66. 67. 68. 106. 114.
5) S. weitere Beispiele Panzer I, S. 374, §. 38.

ein, aus welchem unsere Lieder die drei Jungfrauen hervorschauen lassen. Doch ist das kein wesentlicher Punkt. Viel wichtiger ist die Wahrnehmung, dass der, wie ich hoffen möchte, augenscheinlich geführte Nachweis, dass die nordischen Nornen und deutschen Schicksalsgöttinnen ihrer Grundnatur nach Wolkenfrauen waren, die den Schatz des Sonnengoldes verschlossen halten, mit dem Ausgang eines Teiles unserer Lieder in Uebereinstimmung steht, wonach zu zwei schicksalspinnenden Jungfrauen eine dritte sich gesellt, welche das Tor des Himmels aufschliefst, die Sonne heraus und den Regen hineinlässt. Dieses Herauslassen der Sonne kehrt auch anders gewendet in dem schwedischen Liede oben S. 657 No. 4 wieder, welchem zufolge Frau Sole, drei Stunden bevor die Sonne aufgeht, bei den Schicksalsjungfrauen auf vergoldendem Rocken spinnt (vergl. oben S. 664).

Auch dass der Kinderbaum und Kinderbrunnen Frau Holdas mit dem Brunnen und Baum der Schicksalsgöttinnen identisch war, glauben wir oben S. 670 erwiesen zu haben, und daraus ergiebt sich, dass kein innerlicher Grund die Echtheit der Variante zu bezweifeln nötigt, welche aussagt, dass die dritte Schwester an den Brunnen geht und darin ein goldenes Kindchen findet s. oben S. 536 fgg. Dieser Zug kehrt auch noch bei Panzer II, 596 in zwei Liedern [1]) wieder, welche wiederum mit dem S. 533 fgg. aufgeführten Kinderreim [2]) näher verwandt sind. Ich vermag daher um so weniger die oben S. 536. 37 aufgestellten, aus dem Zustande des überlieferten Textes geschöpften Be-

1) Das eine vom Rhein stimmt fast wörtlich zu unserer No. 10 oben S. 528, das andere aus München: Am Glockenbach sind drei Poppelen drinnen, die eine spinnet Seide, die andere wickelt Weide, die dritte sitzt am Brunnen, hat ein Kindlein gfunnen. Wie soll das Kindlein heifsen? Laperdon und Dida. Wer soll das Kindlein waschen? Der mit seiner Klapperdaschen. Hängt ein Engelein an der Wand, hat ein Eielein in der Hand. Wenn das Eielein herunter fänd, hätt die Sonn ein End.

2) Zu α bringt Vernaleken, Alpensagen 121 ebenfalls eine Variante: Hopps hopps Eserlmo, d' katz' reit' d' stieferl o'; reit damit nach Hollabrunn. sitzt a biawarl auf da sunn. Wia muifs 's hoafsen? böckl oder goafsl. Wer muifs d' windel waschn? d ahnl (Grofsmutter) mit da pludataschn.

denken, dass hier zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Lieder vermengt sind, zu beseitigen und stelle diesen Punkt weiterer Untersuchung anheim. Ebensowenig wage ich zu entscheiden, wieweit der rote Rock, das Hemd No. 3 S. 525. No. 13 S. 530. 16. 17 S. 531 Glauben verdient. Nach No. 3 könnte es scheinen, als sei damit ein himmlisches Gewebe gemeint. Die Legende legt dem Propheten Elias feurige Windeln bei. Nach finnischer Mythologie trägt Ukko der Gewittergott ein feuriges Hemd [1]), offenbar die rotschimmernde Wolke, in welche sich das Gewitter einhüllt. Obgleich nun nach S. 652 eine derartige Vorstellung hier nicht befremden könnte, scheint hier eine andere Anschauung zu walten. Wie Wolf, Beitr. II, S. 184. 193 vermutet, wurde dem Kinde von den Schicksalsjungfrauen ein Gewand gesponnen; aber nicht ein über den Körper geworfenes Schicksalshemd, sondern den lîhham selbst möchte ich von den Göttlichen gewebt und gefertigt glauben, die das Eintreten der Seele in die Menschlichkeit bestimmten. Doch hierüber lässt sich noch nicht näher urteilen, ehe nicht Echtheit und Alter der in Rede stehenden Angabe der Lieder entschieden sind.

Ueberhaupt bleibt der Kritik in Bezug auf unsere Lieder nicht geringe Arbeit übrig. Zufrieden ihre Einstimmung mit sicher mythischen und in das vaterländische Heidentum hinaufreichenden Sagen von Holda und den Wasserfrauen, nordischen und deutschen Schicksalswesen nachgewiesen zu haben [2]), entsage ich vorläufig dem Vortrage von weiteren Vermutungen über ihre ursprüngliche Form und Anordnung, die ich noch nicht tiefer begründen kann, und überliefere nur das Material, soweit es mir erreichbar war, zur gewissenhaften Nachprüfung meiner Darstellung und zu eindringenderen Studien. Nur auf einen Gegen-

---

1) Schiefner, Finnische Mythologie S. 43. Kalevala R. 43 v. 197 fgg. Ilmarinen erbittet sich dieses Gewand, um sich gegen die Pohjolawirtin im Kampfe zu schützen.

2) Die Oestr. Blätter f. Literatur und Kunst 1857 No. 47. 48 enthal-

stand wünschte ich noch schliefslich die Aufmerksamkeit zu lenken. Es ist ein sehr verderbtes Lied aus Bremen [1]):

In der Buchtstraten, in der Buchtstraten [2]),
da steit en glad hûs,
da kiekt alle awend
drê jumfern herût.
De mând de schînt wol up dat swîn,
dat swîn dat sprung up *Metje* êrn schôt,
Metje krêg en schêwen fôt.
Maria de kam de treppen herdal,
se harn bunten rock an,
dar hungen wol hundert klokken an,
de klokken fungen to klingen,
Maria fung an to singen:
kling klang klorian!
Kind will nâ der schôle gân u. s. w.

Der Eingang stimmt zu den Liedern von den drei Mareien oben S. 524 fgg., aber auch zu vielen durchaus nicht mythischen deutschen und romanischen Volksliedern. Metje kann das oben S. 639 besprochene Metje = Metten Schicksalsjungfrau sein, aber ebenso gut die Abkürzung von Meta = Margaretha. Auffallend aber gesellt sich Metjes schiefer Fufs zu der Beinverwundung und dem Hinken der drei Jungfrauen oben S. 671. Ein goldener Eber (Gullinbursti) spielt im Mythus der nordischen Freyja (die unserer Holda gleichsteht) und ihres Bruders Freyr eine Hauptrolle, ein solches heiliges Schwein ist auch für die deutsche Ueberlieferung vielfach bezeugt, wenngleich die südgermanische Mythologie von einer Göttin Namens Frouwa

---

ten einen schönen Aufsatz von Dr. Klun über die Rojenice (Sujenice) die Schicksalsgöttinnen der Slovenen, welche dem Menschen bei der Geburt bestimmen, welches Todes er sterben soll. Aus den reichlich beigebrachten Sagen geht hervor, dass auch die Rojenice den gröfsten Teil ihres Mythus mit den želek žene Wunschweibern und bele žene weifsen Weibern gemein haben. Auch sie sind aus der Schar der alten Wasserfrauen differenzierte Gestalten.

1) Schmidt, Bremenser Kinder- und Ammenreime S. 7, V, 1.

2) Eine Strafse in Bremen.

nichts weiſs. Liegt mithin in unserem Liede sagenhafte, alte Ueberlieferung zu Tage? Ich entscheide noch nicht.

§. 10. Schluss.

Die Ergebnisse unserer Untersuchungen lassen sich in folgende Hauptpunkte zusammenfassen.

1) Die Seele des Menschen galt unserem Altertum als Lufthauch S. 269. 270.[1]) 300 fgg. 301 Anm. 3. 404. 405. Feuer s. oben S. 310[2]).

2) Bei dem Tode den Körper verlassend gesellt sich die Seele dem ihr naturgemäſsen Elemente zu. Als Lufthauch zur Höhe emporsteigend vereinigt sie sich mit dem Wind und fährt im wütenden Heer um oder sie weilt in der Wolke, oder dem himmlischen Gewässer überhaupt, oder sie waltet im Licht der Sonnenstrahlen. Ja in fast jeder hervorragenden Aeuſserung schädlicher oder segensreicher Naturkräfte wurde die Tätigkeit abgeschiedener Menschenseelen erkannt. Als solche Elementargeister heiſsen die Seelen Elbe. Wir stellen darüber noch einige wenige Züge zusammen.

Die Elbe sind sämmtlich Seelen und zugleich Elementargeister. Vom wilden oder wütenden Heer ist es bekannt, dass es aus den Seelen der Verstorbenen besteht, die im Sturme umfahren. In einem Teile von Süddeutschland heiſst es das Nachtvolk oder das Nachtgejäge. In einigen Gegenden der Schweiz ist die Vorstellung des Sturmes fast ganz zurückgetreten, dieselbe tritt jedoch neben anderen Zügen darin hervor, dass von dem Nachtvolk leise Musik (das Sturmlied) ausgeht. Im Berner Oberlande stellt man sich unter Nachtvolk,

1) Vergl. Meier, Schwäbische Sagen 257, 287. Rocholz, Aargausagen II, S. 185. Weht der Wind mehrere Tage anhaltend, so hat sich einer erhenkt. — Wolf, Niederländ. Sagen 616. No. 519. Wenn sich ein Wirbelwind erhebt, ist nahebei eine Frau im Kindbett ohne Beichte verstorben. Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen S. 25, 200: Wenn ein Tugendhafter stirbt, geht die Seele als weiſses Wölklein aus dem Munde.

2) Vergl. Zingerle, Sitten S. 26. No. 215; 28, 226.

in Graubündten unter Totenvolk, in Wallis unter Totenschar einen Geisterzug vor, der durch sein Erscheinen einen nahen Todesfall verkündigt. Es trägt mit leisem Gerede Leichname um, der knöcherne Tod mit der Geige geht ihm vorauf. Das Nachtvolk klopft an die Türen. Wer ihm antwortet muss mit ihm ziehen und stirbt bald. Zwei Kinder lagen eins schlafend, eins wachend auf dem Kreuzwege. Das letztere hörte bald ein Geräusch zusammenschlotternder Gebeine und mehrere betende Stimmen. Es war das Nachtvolk. Bald rief eine Stimme „Sollen wir die Kinder aufwecken?" „Nein" antwortete eine zweite Stimme, „eins wird uns bald nachfolgen." Das Kind hatte nichts gesehen und starb bald. Dass aber das Schweizer Nachtvolk mit dem wilden Heer wirklich eins ist, geht daraus hervor, dass auch von ihm die Sage von der getöteten und wiederbelebten Kuh erzählt wird [1]) s. oben S. 77 fgg.

Das wilde Heer zieht, wenns anderes Wetter geben soll [2]) mit Musik (dem Sturmgebraus) daher. So oft die Töne ansetzen, neigt sich das Gras der Matten und das Laub der Buchenwälder wogt [3]). So oft diese Musik gehört wird, giebt es ein fruchtbares Jahr [4]). Das wilde Heer giebt der Kuh Milch s. oben S. 50. Es führt aber auch Kühe (die Wolken) mit sich, jagt sie und melkt sie aus s. oben S. 50 fgg. Nur eine andere Form dieser Vorstellung ist es, wenn es heifst, dass wo das wilde Heer durchzieht, die Kühe auf unsichtbare Weise gequält und gepeinigt würden, so dass sie laut brüllten, und am nächstfolgenden Morgen nur wenige und schlechte Milch geben [5]). Die Wolkenkühe sind eine andere Form der Wolkenfrauen oben S. 78 fgg. Wir lernen demnach verstehen, was es mit folgender Mythe auf sich hat. Die

1) Vernaleken, Alpensagen 407 fgg. No. 107—111.
2) Vernaleken a. a. O. S. 89.
3) Rocholz, Aargausagen I, S. 71. No. 80.
4) Rocholz a. a. O.
5) Vernaleken S. 87. No. 72.

wilden Jäger (das wilde Gjaid) jagen in Steiermark die hinten muldenförmig gestalteten Wildfrauen, die bei Bächen wohnen und darin ihre Wäsche besorgen (Wasserfrauen). Es heifst daselbst aber auch, dass den Schlitten der wilden Jäger Mägde ziehen, die ein Schmied alljährlich mit Hufeisen neu beschlagen muss[1]). Hiemit steht nun einerseits in Verbindung, dass der wilde Jäger und sein Gefolge die Saligen Fräulein, die Lohjungfern, Moosweibchen, Pfaffenköchinnen, Meerfrauen u. s. w. jagt[2]), andererseits dass der Teufel auf Hexen, die zeitweilig in Pferdegestalt verwandelt sind, durch die Luft reitet und ihnen Hände und Füfse mit Hufeisen beschlagen lässt[3]). Auch werden geradezu die Pfaffenköchinnen als des Teufels Pferde genannt[4]) Der Sinn dieser Sagen ist ganz deutlich dieser. Die Sturmgeister jagen, reiten die Wolke, die sie bald als Kuh melken, ihren Regen zu ergiefsen zwingen, bald als rossgestaltete Wasserfrau[5]) zu eilig dahinbrausendem Ritte besteigen.

Wenn mit anderer Wendung dieser Mythus auch so ausgedrückt wird, dass die Wasserfrauen (Freyja, Holda, Frikka, Berhta, Gode) an der Spitze des wilden Heeres einherfahren s. S. 261. 284. 290, so gehen dieselben andererseits mitunter selbst in den Begriff des Windes über, gerade so, wie die Indische Saranyus[6]) die Bedeutung des Regens, der Wolke und des Sturmes in sich vereinigt[7]). So sagt man in Belgien, wenn Wirbelwinde wüten und alles mit sich fortreifsen, das sei die fahrende Mutter, die

1) Zeitschr. f. D. Myth. II, 32. 33.

2) S. Wolf, Beitr. II, 142 fgg. Kuhn, Nordd. Sagen S. 481.

3) Stöber, Sagen des Elsass 281, 218. Baader, Bad. Sagen 275, 294. Tettau und Temme, Preufs. Volkssagen 193, 198. Vernaleken, Alpensagen 283, 203. Müllenhoff, Sagen S. 226. No. 309. 310.

4) Zeitschr. f. D. Myth. III, 314, 60. Wolf, Niederländ. Sagen S. 690, Anm. 258.

5) S. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 430 fgg., oben S. 38.

6) Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 446.

7) Darum nehmen die Göttinnen auch mitunter Hundegestalt an, s. oben S. 508, Anm. 2. Frau Holle bellt wie ein Hund. Herrlein, Sagen des Spessarts S. 89.

ihren Umzug hält [1]). In Westflandern heifst es, wenn der Wind recht pfeift, „hör' Alvinna weint." Das ist eine Frau, welche wegen einer Heirat [2]) verwünscht ewig umfahren muss [3]). Als solche Windgottheiten reiten die Wasserfrauen die Wolke; so jagt Frau Holda auf weifsem Rosse dem Rollegaul. S. oben S. 262.

Trat in dem Namen Alvinna = Elbin schon elbische Natur der Geister des wütenden Heers hervor, so bezeugt dies auch der Name Elbel, den der wilde Jäger bei Mihla führt [4]). Wie schon oben S. 44 fgg. behauptet wurde, sind die drückenden Mâren oder Mârten, in Baiern Drûten dem wütenden Heere identisch. Dass sie Seelen sind ist hinlänglich bekannt [5]). Als Windhauch kommen sie durchs Schlüsselloch ins Zimmer, geradeso wie das wilde Heer (Totenschar) durch eine Oeffnung in der Mauer, die nie zugemauert werden kann (d. h. durch welche fortwährender Zugwind fährt) dahin braust [6]). Die Mâren, welche bald männlich, bald weiblich sind, drücken aufser Menschen auch Steine, Wasser, Eis, Bäume und andere leblose Gegenstände. Ein Baum, den ein Mâr drückt, zittert beständig, wenns auch noch so stilles Wetter ist und allmählich verkümmert und vertrocknet er [7]). Wo die Mâr in ihrem Fluge auf Kornhalmen ausruht, entsteht schwarzer Raden, wo sie auf den Hopfenstengeln ruhen will, wird der Hopfen schwarz. Alle Unformen an den

1) Wolf, Niederländ. Sagen 616, 518.

2) Wie Freyja s. oben S. 295, Anm. 5.

3) Wolf a. a. O. 669, 584.

4) Bechstein, Deutsches Sagenbuch S. 382, 450.

5) Merbitz, De infantibus suppositiis vulgo Wechselbälgen II, §. 8 erzählt von einem edeln Baiern, cujus uxor defuncta, quum mortem ejus impatienter ferret non tantum rediit se resuscitantem dicens, sed marito etiam convixit et liberos peperit. Quae tamen postmodum, quum convitiis et blasphemiis ut primo promiserat non abstineret, veste muliebri super arcam e qua quidpiam depromere volebat derelicta iterum evanuit. — Ganz das nämliche erzählt Kirchhoff im Wendunmut von einer Frau von Lustnau bei Tübingen. Hier haben wir Marensagen mit dem vollen Bewusstsein der Seelennatur.

6) Vernaleken a. a. O. 409, 110.

7) Zeitschr. f. D. Myth. II, 140. III. und oben S. 684. Vergl. Panzer I, No. 109. S. 89, wo die Drûte Muss an einem Schindelbaum sich zu Tode drückt.

Bäumen und die sogenannten Mârentakken (gewisse Schmarotzergewächse) sind Spuren davon, dass die Mâr auf ihrem Fluge dort ruhte [1]). Auch in Tirol sagt man, dass die Truden und Hexen, wenn sie keine Menschen plagen können, die Eschen, Fichten und Lärchenbäume drücken und daher die verkrüppelten Bildungen und knolligen Auswüchse an diesen Bäumen entstehen [2]). Ist am Baum ein frischer Ast verdorrt, so sagt man „die Drût sei drauf gesessen“ und nennt ihn Drûtenpflätschn [3]). Wirbelwind heifst Drûtenwind [4]). Halten wir diese Angaben mit den oben S. 45. 46 besprochenen Segen zusammen, so lässt sich die Bedeutung der Mâren als Sturmgeister durchaus nicht mehr anfechten. Wenn es nun weiter von den Mâren heifst, dass sie nächtlich Menschen sowie Kühe und Pferde drücken oder reiten, die man dann Morgens zitternd und schweifstriefend mit verfilzten Haaren Morgens im Stall findet [5]), so steht auch dieser Zug den Mythen vom wilden Jäger völlig gleich. „Wenn die Kühe schwitzen und zittern, werden sie nach der Milch geritten.“ In hessischen Hexenprocessacten wird von einem Hexenmann (der hier nur an die Stelle des Mâr tritt) gesagt, dass er auf einer kuhe reitte und im land zu Hessen milch hole [6]). Die von den Mâren gerittene Kuh ist ursprünglich die Wolke, welche ihre Milch, den Regen zu ergiefsen gezwungen wird, das von ihnen gerittene Ross gleichfalls das Wolkenross, und diese mythische Vorstellung erst späterhin auf die wirklichen Tiere übertragen. Ebenso entsprang der Glaube an menschendrückende Mâren aus dem Glauben an die von den Sturmgeistern gejagten, gerittenen Wasserfrauen, der älteste Mâr ist incubus. Da aber die Windgeister selbst oft auch als

1) Wolf, Beitr. II, 271.
2) Zingerle, Sitten und Bräuche S. 62, No. 504. 506.
3) Panzer, Beitr. II, 298, 7.
4) Panzer a. a. O. II, 164, 267.
5) S. Wolf a. a. O. II, 272 fgg.
6) Zeitschr. f. D. Myth. I, 277.

weiblich gefasst wurden, so lag es nahe, aus der gedrückten (Wasser-)Frau = (Wolken-)Ross einen Mann zu machen. So erzählt Asbjörnsen[1]), dass eine Hexe (= Mâre) auf ihrem Mann zur Hexenversammlung ritt. Durch den Rat eines Fremden belehrt wie ers anstellen sollte, kehrte der Mann aber das Stück um und ritt auf dem Rücken seiner Frau durch die Luft zu Hause. Ein entschiedenes Kennzeichen des von uns behaupteten Ursprungs tragen die Mârensagen darin an sich, dass die echte Volksüberlieferung keine succubae kennt, so viel sie auch von weiblichen Mâren zu berichten weifs, welche sich ihrem Liebsten über die Brust legen und drücken. Auch der Ausdruck „dich hat geriten der Mar", „der Alp zoumet dich" weist deutlich darauf hin, dass in der alten Sage von einem Ritt auf der (rossgestalteten) Wasserfrau die Rede war.

Wie Frau Holda, Frikka, Gode teils als Wolkenfrauen, teils als Windpersönlichkeiten auftreten, wie das wilde Heer oft im (himmlischen) Brunnen seinen Aufenthalt hat, oder im Wolkenberge sich birgt, stellen die Mâren sich aber andererseits als vollkommene Wasserfrauen, als Wolkenkühe u. s. w. selbst dar, s. oben S. 78 fgg. Auch in anderer Hinsicht zeigt sich in den Mârensagen ein durchstehender Dualismus. Die Mâren sind von wunderlieblicher Menschengestalt und dies zeigt, dass man sie sich als selige Geister dachte. Nach einigen Sagen kommen sie durch ein Astloch in der Wand mit den Sonnenstrahlen ins Haus[2]). Andererseits aber erscheinen sie bei Nacht, die Sonne und allerlei Amulete, z. B. der Donnerkeil, vertreiben sie (die Wolkendämonen). Dieselben Wesen sind mithin als feindliche Dämonen aufgefasst, ein Verhältnis, worüber oben S. 167 zu vergleichen ist. Dass nun wirklich die Seelen böser Menschen als drükkende Mâren gedacht wurden, geht mit Sicherheit aus

1) Huldreeventyr 177. 178. Vergl. Müllenhoff, Sagen No. 310.
2) Myth.² 1217 zu S. 430.

der Eyrbyggjasaga hervor. Ein gewisser Thorôlfr Bægifôtr war im Zorn und Aerger gestorben. Schon am Abend seines Begräbnistages liefs er sich wieder sehen, belästigte alle Hausgenossen; die Ochsen, welche ihn zu Grabe gefahren hatten, wurden von der Mâr geritten (tröllriða) und alles Vieh, welches Thorôlfs Grabhügel zu nahe kam, wurde wild, unsinnig (ærþiz þat ok æpti til bana), geradeso wie Menschen welche dem Huldufolk im Norden, in Deutschland allerlei Elben zu nahe kommen wahnsinnig, oder blödsinnig (ellevild, elbertrötsch) werden. Später gesellen sich dem Thorôlfr viele Tote zu, die er ins Grab nachholt „enn allir menn, þeir er lêtuz, voru senir î ferð með honum.“ Da hörte man oft Nachts lauten Donnerhall und von häufigem Alpdrücken (voru menn þess varir, at opt var riþit skâlanum [1]). Vergl. oben S. 190. 191.

Die drückenden Mâren heifsen auch Alp, Nachtmennlin, Nachtweibchen, Nachtmutter, Schrätlein, Truden, Nachtoggeli, Doggeli, Bolworn. Als Seelen erscheinen sie in der Gestalt von Insecten, besonders Schmetterlingen und deshalb werden die Schmetterlinge Toggeli, Schrätteli und Schratta genannt. Nun heifst ein Schmetterling im Aargau auch Donnerkeil [2]). Der Donnerkeil wiederum wird Marestên, Ylfagescot, Elfarrow, Elflint, Elfbolt, Mârenzitze, nord. vættelys d. h. Wichtellicht, Mârenfoet, und die verfilzte Mähne der Pferde, das verwirrte Haar der Menschen Mârklatt, dän. Marelock, Alpzopf, Drutenzopf, Wichtelzopf, Schretelzopf genannt. Hieraus geht hervor, dass Schretel, Wichtel und Mâren im Wesen eins sind, oben S. 296 ist gezeigt, dass sich ihnen als gleichbedeutend auch die Heimchen = Seelen im Gefolge der Pĕrahta gesellen. Diese Göttin führt aber auch das wütende Heer an: „Was anders als alle Polter- und Rumpelgeister, unnatürliche Irrwische, Frau Herodias oder Frau Hulde, die alte Berchte mit ihrem wütenden Heer,

1) Zeitschr. f. D. Myth. IV.
2) Rocholz, Aargaus. II, S. 202.

Schretel, Wichtel, Trollen und Bergmännel, dann lauter Teufel?"[1]). So tritt auch von dieser Seite Einheit jener Wesen mit dem wütenden Heer zu Tage. Die Heimchen der Përahta machen (mit dem himmlischen Gewässer) als Wolkengeister den Boden fruchtbar; als Gewitterwesen werden sie und die anderen Elbe in gleicher Richtung gewirkt haben. Wenn es nur ein wenig stark donnert (tönderla), so glaubt man in Appenzell, dass es nur ein Jauchzen zu Belebung der ganzen Pflanzenwelt sei[2]).

Die ursprüngliche Identität der Mâren und weifsen Frauen liegt auf der Hand[3]), aber auch die Zwerge sind von Hause aus nichts anderes als die in den Elementen waltenden Seelen der guten oder bösen Verstorbenen, der Voreltern s. oben S. 207. 208. Sie heifsen deswegen geradezu Öllerkes, Üllerken, Ülleken, Ölken, Aulken, Ôlkers d. h. die Aeltern, die Alten[4]). Hiemit stimmt denn auch, dass die letzte Zwergenfrau, welche im Berner Haslitale gelebt hat, „die gute Frau *Ute*" d. h. Ahnmutter hiefs[5]). Sie wohnen in Grabhügeln; bei ihnen lebt man ewig, jeder Zeitunterschied verschwindet in ihrer Gesellschaft[6]). Als Tote holen und rauben sie auch Kinder, zumal ungetaufte in ihre Löcher. Als Seelen bezeichnet sie auch die Mythe dass sie älter sind als der älteste Wald, dass sie vor den Menschen und Riesen erschaffen wurden u. s. w.[7]). Sie sind aber auch Windgeister und stehen dem wilden Heere gleich. Die Erdmännle in Schwaben ziehen als ein grofses Heer mit Getrappel und Gebraus durch die Luft[8]). Dicht bei Stolberg wohnten im Walde

---

1) Mathesius, Auslegung der Festevangelien S. 22.
2) Vernaleken, Alpensagen S. 420, 151.
3) Vergl. noch besonders Grimm, D. Sagen I, No. 122.
4) S. Kuhn, Nordd. Sagen
5) Alpenrosen 1823, 212.
6) S. Pröhle, Unterharz. Sagen S. 50. No. 120. Rocholz, Aargausagen I, No. 194, 13 S. 281.
7) S. Wolf, Beitr. II, 323. 326. 327.
8) Meier, Schwäb. Sagen S. 65, No. 75.

die Zwerge. Sie zogen zu ganzen Scharen über die Stadt weg in der Luft mit einer wundervollen Musik (dem Sturmlied [1]). Der Schneider Nepomuk von Contay wird von einem ziegenfüſsigen Zwerg durch die Luft getragen [2]). Wie das wilde Heer oben S. 50 ziehen die Zwerge Kühe in die Luft und schicken sie aus den Wolken ausgemolken zurück s. oben S. 481. Wie das wilde Heer setzen sie über das (Wolken-)Gewässer, zahlen dem Fergen zum Lohn einen Pferdeschinken s. o. S. 364. Der Wechselbalg der Zwerge ist gleich dem Hunde des wilden Jägers s. oben S. 303. 304 Anm. 1 [3]). Die Zwerge leiden keinen Kümmel im Brod, geradeso kann der wilde Jäger keinen Kümmel und Salz zur Pferdelende geben [4]). Als Winde, den Geistern des wilden Heers identisch zeigen sich die Zwerge auch darin, dass sie die Kühe und Menschen reiten und drücken [5]), und die Mähne der Pferde verfilzen [6]), so wie dass sie auf Ziegen (= Wolken s. oben S. 63) reiten [7]). Wie das wilde Heer das Geleit der in den (Wolken-)Berg verwünschten Kaiser bildet, ziehen die Zwerge zum Kaiser Otto in den Rammelsberg [8]). Unter den nordischen Zwergnamen findet sich Vindr (der Wind), Gustr (Hauch), Vindâlfr. Im Emmental wohnen kleine Leute schön von Angesicht und Gestalt in golde-

1) Pröhle, Unterharz. Sagen S. 171, No. 453.

2) Reithard, Sagen aus der Schweiz S. 487.

3) Dieser Hund ist der Wind. Weil zwischen zwei geöffneten Türen starker Zugwind ist, glaubt man dass der wilde Jäger durch Scheunen, Häuser u. s. w. bei geöffneten Türen ziehe; und dass auf dem Herde durch den Schornstein her beständiger Luftzug herscht, drückt die Sage dadurch aus, dass sie den Hund der wilden Jagd auf dem Herde liegen und Asche fressen lässt.

4) Pröhle, Harzsagen S. 126.

5) Zeitschr. f. D. Myth. I, 192, 12.

6) Woeste, Volksüberlief. 4 No. 4. Kuhn, Nordd. Sagen S. 224, XVII, No. 228; S. 313, No. 363.

7) Luarin reitet auf einem Ross, „sam ein geiz.“ Ein Zwerg reitet auf einer Ziege Pröhle, Unterharz. Sagen No. 375. Vergl. Wolf, Beitr. II, 276. Die Maruts reiten auf Rehen und Hirschen durch die Luft, vergl. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I mit Goldketten geschmückt. Ebenso tragen die Zwerge Goldketten, Müllenhoff, Sagen S. 280.

8) Pröhle, Unterharz. Sagen S. 51.

nen und krystallenen (s. oben S. 455) Wohnungen im Schofs der Berge. Sie heifsen Nachtvölklein, Nachtleutlein oder Zwerge. Sie singen auf steilem unzugänglichen Berggipfel sitzend so schön von ihrer luftigen Höhe herab, dass die Leute die Engel des Himmels zu hören glauben. Einem Bauer schlachten sie einst ein schönes Kalb und geben ihm davon zu essen. Am anderen Tage ist das Kalb wieder lebendig; nur das Stück Fleisch, welches der Bauer gegessen, fehlt [1]). Vergl. oben S. 57 fgg.

Andererseits geben sich die Zwerge aber auch als Gewitter- und Wolkenwesen kund. Als Gewitterwesen charakterisieren sie die oben S. 48. 49 angeführten Züge, ihre Vorliebe für Erbsen und die von Wolf, Beitr. II, 324. 325 zusammengestellten Sagen, sowie dass sie fast sämmtlich kunstreiche Schmiede sind. Als Wolkengeister endlich geben die mannigfachsten Sagenzüge das Zwergenvolk zu erkennen. Sie wohnen im (Wolken-)Berge, der durch die rote Blume (den Blitz, wie die Schatzhöle der weifsen Frau) geöffnet wird [2]), oder im (himmlischen) Brunnen. Die Querxe auf dem breiten Berge in der Oberlausitz verdanken ihren Ursprung dem Querxborne, aus dem beständig welche hervorquellen [3]), mit ihrer Wohnung ist meistens ein Gewässer (Quell, See u. s. w.) verbunden [4]). Das Schloss der Zwerge (= Grummeltórn) verschwindet, wenn Feuerfunken darauf fallen [5]). Als Wolkenwesen tragen die Zwerge Geifsfüfse oder Gansfüfse, Abzeichen ihrer einst völligen Gans- und Ziegengestalt. Sie treten in engster Verbindung mit den weifsen Frauen auf [6]). Gleich

---

1) Vernaleken, Alpensagen No. 134. S. 179 fgg.

2) Harrys I, S. 20, No. 6. Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 133.

3) Zeitschr. f. D. Myth. IV, 312.

4) S. Rocholz, Aargausag. I, S. 330, 1. Pröhle, Unterharz. Sagen S. 29, No. 71. Schambach und Müller S. 115. No. 9. Schöppner I, No. 89. Wasser des Lebens im Lande der Zwerge s. Haltrich, Siebenbirgische Märchen S. 8.

5) Schöppner, Bair. Sagenbuch II, No. 570.

6) Stöber, Sagen des Elsasses S. 28, No. 20. Schöppner II, S. 291. No. 776. S. 334. No. 810. III, S. 128. No. 1078.

diesen werden sie auch vom wilden Jäger gejagt [1]), gleich diesen breiten sie weiſse Laken (das Wolkengewebe) aus [2]); und ihr stäts sich ergänzendes Tischchen deck dich ist gleichfalls die stäts wieder neu sich erzeugende Wolke. Wie in den Mårensagen tritt auch bei den Zwergen eine doppelte Seite hervor. Teils sind sie hässlich, unförmlich und schädlich [3]), teils von lichter, schöner Gestalt und wolwollend. Die Zwerge im Elsass genieſsen seit undenklichen Zeiten ewige Jugend, sie haben zierliche Gestalt und ihre Augen, die wie Sterne glitzern, einen eigentümlichen Schein [4]); meistens dagegen sind die Zwerge alt, dunkel und böse, häufig ist gute und schlimme Natur in ein und derselben Sage gemischt. Wir gewahren hier deutlich das oben S. 167 geschilderte Verhältnis. Die Zwerge sind gleich den andern Elben in den Elementen waltende Seelen abgeschiedener Menschen; sie gelten als schön und gut, insofern sie dieselben in ihrer woltätigen Wirkung vertreten und wahrscheinlich glaubte man (wenigstens ursprünglich), dass die Seelen guter Menschen in lichte, gutmütige Zwerge übergingen, die Seelen der Bösen als schädliche Dämonen wirkten. So wird auf dem Schenkenturm bei Würzburg ein Schatz von einem Drachen und einem Zwerg bewacht, sie sind Seelen von Raubrittern [5]).

Die Kobolde und Hausgeister sind nicht weniger Seelen [6]). Von den Seelen ungetaufter Kinder sagt Cyriac. Spangenberg: Etliche sprechen, es werden kobolt drauſs, die inn den heuseren jrre gehen vnd deme gesinde jhre arbeyt fürthun [7]). Kobold = Wirbelwind s. Myth.[1] LXXXVIII, 522. In Benzigerrode flog ein Hund mit

1) Müllenhoff, Sagen No. D. S. 372. Vergl. jedoch Müllenhoffs Anmerkung.

2) Müllenhoff S. 280. No. 380.

3) S. Wolf, Beitr. II, 309.

4) Stöber, Sagen des Elsasses S. 4, No. 2.

5) Schöppner, Sagenb. II, No. 705.

6) S. Simrock, Handbuch d. D. Myth. S. 484. Vergl. Rocholz, Aargausag. I, S. 302, No. 215, 94.

7) Ehespiegel. Straſsburg 1576, 387 b. Rocholz, Alemann. Kinderlied S. 346.

gluhem Schwanz durch die Luft. Dieser soll zum wilden Jäger gehört haben, aber auch der Uhlius (der Teufel) gewesen sein und den Leuten etwas zugetragen haben. In einem Hause zu Benzingerrode hielt sich der Uhlius auf[1]. Das wilde Heer (schware Wagen) in der Pressburger Sage oben S. 50, Anm. 2 tritt ganz wie der Kobold oder Korn-Milch-Gelddrache auf. Wie die anderen Elbe der Albleich, welcher Bäume und Häuser zum Tanze zwingt, als Sturmgeister bewährt (der Albleich ist das Sturmlied) giebt sich auch der Hausgeist dadurch als Windwesen zu erkennen. Eine Magd soll dem Nissen am Julabend Rahmgrütze bringen. Sie setzt ihm aber Hafergrütze mit saurer Milch vor. Da schiefst der Nisse auf sie zu und beginnt mit ihr einen *Tanz*, der bis zum Morgen währt, wobei er singt:

aa du har iti op grauten for tomten du
aa du skal faae dandse med tomten du;
aa har du iti op grauten for tomten du
saa skal du faae dandse med tomten du![2]).

Für ein graues Schaf unterrichtet der Nissen die Leute im Geigenspiel[3]). Auch dass die Hausgeister vorzugsweise die Pferde striegeln, ihre Mähnen kämmen und Lieblingstiere warten, weist auf wolkenreitende Sturmgeister.

Durch die reiche Sagenmasse, wonach der Hausgeist als feuriger Drache[4]) in Gestalt eines glühenden Baumstamms oder als roter Hahn durch den Schornstein in die Häuser fliegt, um seinen Lieblingen oder Herren Geld[5]), Korn, Milch u. s. w. zuzutragen[6]), ergiebt es

1) Pröhle, Unterharz. Sagen S. 39, No. 108.
2) Asbjörnsen, Huldreeventyr S. 117.
3) J. N. Wilse, Beskrivelse öfver Spyde bergs præstegjeld. Christiania 1779. p. 419.
4) Dieser Drache = Blitz ist somit verschieden vom Wolkendrachen Agi, d. i. Regenschlange.
5) Vergl. dass Thunar Schätze spendet. Zu S. 151, Anm. 5 ist nachzutragen was Zingerle, Sitten u. s. w. S. 73, 607 aus Tirol beibringt: „Wenn man beim Donnerwetter Geld findet, soll man es anhängen, denn es ist vom Himmel gefallen.
6) S. Wolf, Beitr. II, 338–342.

sich, dass auch hier die Auffassung als Gewitterwesen geltend war. Erwägen wir, dass der Hund des wilden Jägers, der nach S. 720 sich mit dem Kobold auf das engste berührt, auf dem Herde weilt oben S. 717 Anm. 3, sowie dass das Herdfeuer dem heiligen Blitzfeuer entstammen sollte (s. o. S. 131 fgg.), so liegt der Grund vor Augen, weshalb die in den Elementen des Windes, sowie des Blitzes und des (diesem entstammenden) irdischen Feuers waltenden Seelen der abgeschiedenen Vorfahren, vorzüglich unter oder neben dem Herde, von dem aller Segen des Hauses ausgeht, als Wolstand verleihende, zutragende Hausgeister wohnen.

Dass auch die Wasserelbe diesem Vorstellungskreise angehören, bedarf kaum noch der Erörterung. Dass ihr Aufenthalt das aus sehr natürlicher Ursache irdisch localisierte himmlische Seelenreich ist, geht nicht sowol daraus hervor, dass sie die Seelen der Ertrunkenen aufnehmen, sondern hauptsächlich daraus, dass sie gleich den Zwergen Menschenkinder mit ihren Wechselbälgen = Seelen vertauschen [1]) und dass die Kinderseelen bei der Wasserjungfer, dem Wassermann u. s. w. weilen [2]). Wie der Albleich, Liuflîngslag, Huldreslât, Wihtelschal, der Älfdands Myth.[2] 438 beweist, dass Huldre, Wichtel und Elbe aller Art Sturmgeister sind, geht dasselbe für die Wasserelbe aus dem wunderbaren schönen Spiel oder Gesang und der Tanzlust des Strömkarl, der Nixen u. s. w. Myth.[2] 460. 461 hervor. Was aber vollends die Wolkennatur der Nixe dartut, ist die Sage bei Gervasius von Tilbury III, 85 ed. Liebrecht S. 38, dass in den Hölen der Flussbette Drachen hausen, welche von Zeit zu Zeit menschliche Gestalt annehmen, badende Kinder zu sich ins Wasser ziehen, Menschen fressen und Frauen (die Dèvapatnîs) rauben und sieben Jahre (die 7 Wintermonate) bei sich behal-

1) S. Wolf, Beitr. II, 303 fgg.

2) Schambach und Müller No. 81. Pröhle, Unterharz. Sagen S. 149, No. 374.

ten, um ihre Brut zu säugen. Eine Frau, die sich mit Drachensalbe die Augen bestreicht, kann die Geister sehen, später (nach 7 Jahren aus der Haft entlassen) erkennt sie einmal den Drachen auf dem Jahrmarkt, und redet ihn an; er fragt mit welchem Auge sie ihn sehe, und macht dasselbe blind. Aus dem Rhonefluss rief ein solcher Drache, der auf ein ertrinkendes Menschenkind wartete „hora praeteriit et homo non venit.“ Dies sind Züge, die in den gewöhnlichen Elben- und Nixensagen häufig sich wiederholen [1]). Unwidersprechlich sind diese schädlichen Nixe in Drachengestalt irdische Localisierungen des Wolkendämons Agi = ind. Ahi, Vṛitra. Sie beweisen, was wir bereits S. 207 aussprachen, dass die bösen Elbe den himmlischen Dämonen (Riesen) wesensgleich sind.

Wie in den grofsen Phänomenen des Himmels, in Sonnenschein, Sternenlicht, Wind, Regen, Gewitter, walten weben und wirken die Seelen = Elbe aber auch sonst in allem Leben und Wachstum der Natur. Wir sahen sie S. 474 fgg. Pflanzenleib ausfüllen, in vielen Tieren glaubte man verkappte Seelen oder Elbe zu gewahren. Mit dieser Auffassung der Elbe stimmt die Grundbedeutung dieses Wortes s. oben S. 46 Anm. 4 genau überein.

3) Die persönliche Fortdauer der Seelen spricht sich auch in dem Glauben an die Notwendigkeit von Totenopfern aus. Im Jahre 739 schrieb Pabst Gregor „Universis optimatibus Germaniae“: „Divinos vel sortilegos vel sacrificia mortuorum, seu lucorum, seu fontium auguria vel phylacteria et incantatores et maleficos et observationes varias quae in vestris finibus fieri solebant, omnino respuentes atque abjicientes tota mentis intentione ad Deum

---

1) Der Nix ist Menschenfresser Wolf, Beiträge II, 292. — Sie stehlen Frauen Myth.[2] 460. D. Sagen No. 49. 58. 60. 69. 304. — Die Stunde ist da, der Mensch nicht: Wolf, Beitr. II, 301. Liebrecht, Gervasius von Tilbury S. 136. — Dass das menschliche Auge mit Elbensalbe bestrichen geistersichtig wird, kehrt in vielen Sagen von den Huldre in Norwegen, den Fairies in Schottland, den Zwergen in Deutschland wieder s. Liebrecht a. a. O. Müllenhoff, Sagen No. 408.

convertimini.“ Drei Jahre darauf (1742) erliefs Childerich III der letzte Merwing das Gebot: „Decrevinus quoque, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parochia sollicitudinem gerat adjuvante graphione qui defensor ecclesiae est, ut populus Dei paganias non faciat, sed ut omnes spurcitias gentilitatis abjiciat et respuat, sive *profana sacrificia mortuorum*, sive sortilegos u. s. w. Bis auf unsern Tag sind Totenopfer Volkssitte geblieben. Am Allerseelentage und zu Sylvester haben die armen Seelen Erlaubnis zur Erde zu kommen, man darf dann keine Frösche und Kröten töten, weil Seelen darin sind [1]). Man heizt in diesen Nächten den Ofen, damit die armen Seelen sich wärmen können. Stellt man eine Bank vor den Ofen und bestreut sie mit Asche, so findet man am andern Morgen die Spuren der Toten, die sich gewärmt haben [2]). Man backt eigentümliche Kuchen, die im Lechrain Seelzöpfe heifsen, zum Nachtmahl und lässt sie für die armen Seelen auf dem Tische stehen [3]). Die kommen dann Nachts, setzen sich um den Tisch herum und essen [4]). Auf den Altären der Kirche werden im Lechrain den Verstorbenen Teller mit Muefsmehl, Haber und Kern und auf Seitenaltären jene Kuchen (Seelzöpfe) geopfert. Im Lesachtal gebietet man sogar bei jedem Kochen etwas für die armen Seelen ins Feuer zu werfen [5]). Die Ehsten richten am Allerseelentage Abends in geheizter Badstube ein Gastmahl an, der Hauswirt ruft die Verstorbenen (seine Eltern, Ver-

1) Zingerle, Gebräuche S. 114, 829. Die Frösche und Kröten sind auch Gestalten der Zwerge, Unterirdischen, weifsen Frauen u. s. w. als Seelen.

2) Zingerle a. a. O. 113, 824. N. Preufs. Provinzialbl. 1850 X, 116, 159. Wolf, Beitr. I, 253, 648. Geradeso findet man die Gans- oder Ziegenfüfse der Zwerge in der vor ihrer Höle ausgestreuten Asche. Während dieser Nacht kann man von den armen Seelen, wie von den Zwergen auch eine unsichtbar machende Nebelkappe erlangen. Zingerle a. a. O. 113, 825.

3) Zingerle a. a. O. 113, 822. Zeitschr. f. D. Myth. III, 342. Leoprechting, Aus dem Lechrain 199.

4) Panzer, Beitr. II, 103, 156.

5) Zeitschr. f. D. Myth. III, 31, 25. Wenn in der Nacht Löffel hin- und herfallen, sagt man in Tirol „die armen Seelen haben Hunger.“ Zingerle, Sitten und Gebräuche 1. 28, 230.

wandten, Kinder und Angehörigen) bei Namen und bittet, dass sie kommen und essen möchten. Haben sie nach seiner Meinung genug gespeist, so befiehlt er ihnen wiederum, sich an ihren Ort zu begeben [1]). In Périgord wird am Allerseelenabend ein Familienmahl gehalten; man trinkt auf das Wohl der abgeschiedenen Verwandten und Voreltern und lässt von jedem Gericht einen Rest die Nacht über auf dem Tische stehen, ja man bringt noch Fleisch und Wein herbei [2]). In der Dauphiné werden den ausziehenden Toten Speisen hingesetzt, um sie zur Weiterreise zu stärken [3]). Im Odenwald kochen viele Leute Tags vor Fastnachtsonntag für die lieben Engelein das Beste und Leckerste, was sie nur haben, setzen es auf den Tisch, öffnen den Engeln die Fenster und legen sich dann schlafen [4]). In derselben Landschaft wird von der zuerst heimgefahrenen Frucht Nachts um 12 eine Garbe „den Engeln im Himmel zur Zehrung" vor die Scheune geworfen. Diese Gebräuche stehen nun offenbar den Elbenopfern gleich. Der erste Ansiedler auf den Færœer Grim Kamban erhielt nach seinem Tode Opferverehrung [5]). Als Ôlafr Gudrödsson König von Vestfold, der zu Geirstad wohnte, starb, wurde auf seinem Grabhügel geopfert, er hiefs nun Ôlafr Geirstaða-Âlfr (d. h. Alf oder Schutzgeist von Geirstað [6]).

Wir haben hier somit ein bestimmtes Zeugnis dafür, dass die Seelen Verstorbener in Elbe übergingen. — Thôrdîs rät dem Isländer Thorvarðr Eysteinsson einen Hügel, in welchem Elbe (Âlfar) wohnten, mit dem Blut eines Stieres zu besprengen und ihnen von dem Fleische desselben

1) Kreutzwald-Boecler S. 89. Verhandl. der gel. Esthn. Gesellsch. II, H. 3, S. 44 fgg.

2) De Nore, Mythes coutumes S. 147.

3) Michelet, Histoire de France II, 235. Menzel, Odin S. 222.

4) Myth.¹ CV, 896.

5) Landnâmab. I, 14.

6) þâttr af Ôlafi Geirstaða-Âlfi.

eine Mahlzeit zu bereiten (göra âlfum veizlu [1]). Julnacht und Neujahrsabend sind in Skandinavien die Fahrtage der Alfen. In jedem Winkel des Hauses brennt dann Licht, alles ist gekehrt und gereinigt und alle Türen stehen offen für die etwa einkehrenden Alfen [2]). Die Speise wird nicht vom Tisch genommen, sondern bleibt die ganze Nacht stehen, auch eine Oese mit Bier wird auf die Tafel gestellt [3]). Geradeso stellt man in der Perchtnacht der Përahta und den Schretlein Speise hin s. oben S. 296; nicht minder wurde für die Bergmännlein ein Tischchen gedeckt, Milch und Honig darauf gesetzt und in diese Speise das Blut einer schwarzen Henne getropft [4]). Von den Frauen im Gefolge der Abundia sagt Guillielmus Alvernus: „Dicunt has dominas edere et bibere de escis et potibus, quos in domibus inveniunt“ [5]). In der Normandie wird am 30. December oder 1. Januar der Tisch für die Feen gedeckt [6]). Bei den Walachen ladet man am Namenstage des Hausheili-

---

1) Kórmakssaga S. 216. Olafs des Heiligen Skâlde Sighvat bat auf der Reise nach Gotland in einem Hause um Nachtherberge, aber die Hausfrau vertrat ihm den Weg und verwehrte ihm den Eintritt, da sie ein Elfenopfer (Âlfablôt) vorhabe. Heimskr. Ólafs Helgas. kap. 92.

2) Islensk æfintyri S. 113. Zeitschr. f. D. Myth. III, 123.

3) Ove Thomsen, Nordens Julefest S. 25. 26. Auch die Ehsten glauben, dass um Weihnachten die maa-alused, d. h. die Unterirdischen, auf der Erde wandern, und selbst in menschlicher Gestalt sichtbar werden. Daher deckt man am Weihnachtsabend die Brunnen vorsichtig zu, damit kein Unterirdischer hineinfalle, und nimmt in der Neujahrs und Weihnachtsnacht jeden Unbekannten gastlich auf. Der Tisch bleibt mit Speisen bedeckt und die Wirtin verschliefst ihre Speisekammer nicht, damit ein solcher Gast an nichts Mangel habe, wenn er etwa noch spät, sichtbar oder unsichtbar eintreffe. Kreutzwald-Boecler S. 94. Myth.[1] CXXII, 42.

4) Grimm. D. Sagen I, S. 48. No. 38. Bedeutsam scheint, dass zu diesem Mahl für die Bergmännchen neun Messer aufgelegt werden. Geradeso setzt man in Perigord am Allerseelentage neunerlei Speisen für die Seelen auf den Tisch. De Nore S. 148.

5) Myth.[2] 264. Vergl. Wolf, Beitr. II, 273. In einer Lebensbeschreibung des h. Germanus Myth.[2] 1011: Hospitatus sanctus Germanus in quodam loco, quum post coenam iterum mensa praepararetur, admiratus interrogat, cui denuo praepararent? Cui quum dicerent, quod bonis illis mulieribus, quae de nocte incedunt, praepararetur, illa nocte statuit S. Germanus vigilare.

6) Amélie Bosquet, La Normandie romanesque et merveilleuse S. 93.

gen die verstorbenen Ahnen zu Gast und lässt ihnen bei Tische Plätze leer [1]). Das übereinstimmende Verfahren der für die armen Seelen und der für die Elben bereiteten Mahlzeiten beweist, dass wir hier Reste heidnischer Opfer für die Manen übrig haben.

4) Für gewöhnlich ruhen die Seelen, wenn sie nicht im Sturm (wilden Heer, Elbenzug [2]) umfahren, in Regen, Blitz und Donner tätig sind, oder auf Erden als Lebensgeister walten, im himmlischen Gewässer überhaupt, oder in der Wolke, die als Brunnen, Berg, Burg oder Baum bildlich angeschaut wird. Man stellte sich die Wolke auch als Frau vor und hieraus entstand der Glaube an eine Schar von Wasserfrauen (Valkyren, Völen, weifse Frauen, witte wîwer u. s. w.), aus denen durch Differenzierung einzelnene Göttinnen hervortraten, welche aber im Grundwesen nur eine sind, Holda (Përahta, Frîa-Frikka-Frigg, Freyja, Rose; Iðunn, Hel, die Nôrnen u. s. w.). Sie standen als Wolkenpersonificationen den Elben gleich und greifen deshalb auch gleich diesen in die andern Naturgewalten des Sonnenscheins, Windes und Gewitters über. Auch entfalten sie gleich den Elben doppelte Natur. Als gütige Wesen sind sie von den woltätigen Elben kaum zu unterscheiden und treten dann den bösen Elben feindlich gegenüber. Man vergl. z. B. die Segen gegen böse Mâren.

1.

Schlaf Büble, schlaf,
Die Mutter giebt Acht,
Dass die Trud dich nit drückt,
Und der Alb nit erstickt.
Schlaf! — *Holde* kumm!
Alb dreh dich um! [3])

1) Schott, Walachische Märchen S. 300. 301.
2) S. oben S. 363 fgg. und Grimm, Ir. Elfenmärchen S. LXXXIV.
3) Zingerle, Sitten, Bräuche u. Meinungen des Tiroler Volks S. 148, 18.

2.

Trudi, Trudi, druck mi net,
Ana, Ana, schluck mi net,
Rose Mutter (l. Mutter Rose) komm zum Bett,
Trudi, Trudi, druck mi net! [1]).

Vorzüglich äufsert sich dieser Gegensatz darin, dass man die in den Elementen schädlich wirkenden bösen Seelen als Riesen, Zwerge, Drachen u. s. w., die Göttinnen und guten Elbe (Sonne und Wolke) mit dem Dunkel das dem Wetter voraufgeht, mit den Schatten der Nacht und mit Kälte und Frost während der sieben Wintermonate gefangen genommen, geraubt glaubte, eine Vorstellung, welche in sehr verschiedene mythische Formen sich kleidete.

Als Naturwesen können die Göttinnen aber auch auf die schädliche Seite sich neigen und dann fallen sie oft ganz mit den Dämonen zusammen [2]). So sagt man in Henneberg „am obersten werde die Hollefrau verbrannt“ [3]) geradeso wie die Dämonen von Thunar verbrannt werden, sie erscheint hier als Wintergottheit. Wie die Göttinnen der Hauptsache nach nur differenzierte Wasserfrauen waren — daneben erscheint nur die Sonne als selbständige göttliche Persönlichkeit — geben sich die Hauptgötter der Germanen Wôdan und Thunar als ursprünglich wesensgleich mit den im Sturm und Gewitter waltenden Seelen zu erkennen. Der Unterschied zwischen Gottheiten und Elben besteht nur darin, dass an ersteren im Laufe der Zeit immer lebendiger ethische Ideen sich herausbildeten, welche weiterhin wieder zur Sonderung einzelner Götterpersönlichkeiten von einander dienten. Wir haben die stufenweise Entwickelung eines solchen Göttermythus ein-

---

1) Zingerle a. a. O. 166, 95. Ist Ana die Ahne, die verstorbene Ahnmutter?

2) Einseitig hat diesen Punkt Liebrecht in seinem Aufsatz „La mesnie furieuse“ (Gervasius v. Tilbury ed. Liebrecht S. 172 fgg.) hervorgehoben.

3) Myth.² 1212.

gehender bei den Schicksalsgöttinnen beobachtet, die von der Wolkenfrau [1]) ausgehend Todesgöttinnen [2]), Schicksalsgöttinnen im Allgemeinen, Urteilerinnen am Göttergericht, und Personificationen der Zeit nach einander wurden.

Aus dem angedeuteten Verhältnis der Gottheiten zu den Seelen (Elben) ergab sich die geläufige Vorstellung, dass die Seelen bei einem Gott oder einer Göttin in Brunnen, Berg oder Burg (d. h. der Wolke) weilen, zumal (während der 7 Wintermonate) im Zustand der Verzauberung.

5) Hinter dem seelenbergenden (Wolken-)Brunnen, (Wolken-)Berge liegt ein lichter Freudenaufenthalt s. o. S. 331. 368. 424 fgg. 455, das hellblaue, glanzreiche Himmelsgewölbe, in den Volksüberlieferungen oft als Glasberg S. 330 fgg. 455 bezeichnet, wo die Sonne und die andern Gestirne ihre Heimatstätte haben. Der christliche Volksglaube verlegt hieher den Wohnort der Engel und der seligen Menschen. Mit dem Namen und Begriffe Engelland hat sich in Niedersachsen aber eine Reihe von Vorstellungen verbunden, welche höchst wahrscheinlich machen, dass man schon im Heidentum im lichten Himmelsraum über dem Wolkengewässer den letzten und eigentlichen Ruheort der frommen Vorväter, der guten Seelen (Mären u. s. w.) annahm, wo sie die höchste Function ausüben, welche ihnen im Haushalt der Natur zugeteilt werden kann. Sie teilen den Gestirnen ihr Licht mit, stellen Sonnen- und

---

3) Wir sahen oben S. 307 Anm. 4 die Lämmerwölkchen (von denen man in der Mark sagt „Frau Holle treibe ihre Heerde aus." Kuhn, Märkische Sagen S. 372, vergl. oben S. 8 Anm. 4; oder sonst „der liebe Gott füttert seine Schäfchen mit Rosenblättern" Grimm, KHM. II, 1819 S. LXV) in des Kindes Geburtsstunde Glück verheifsen; in Zürich heifst es: wenn am unschuldigen Kindertag Federgewölk (gschöflet) am Himmel ist, so haben die Wöchnerinnen ein unglückliches Jahr, insbesondere sterben viele Buben. Vernaleken, Alpensagen 395, 56.

4) Zu den Dödnigskneb verdient noch nachgetragen zu werden, dass im Etschland gelbe Flecken auf den Fingern Totenmailer heifsen und eine baldige Leiche vorhersagen. Zingerle, Sitten 23, 185. Zu S. 628 vergl. den Nachtgriff Myth.[2] 1147 und Liebrecht, Gervasius v. Tilbury S. 142.

Sternenschein her S. 377. 378 fgg. 438 fgg. oder strahlen selbst als glänzende Gestirne ihr Licht zur Erde nieder [1]). Die Edda kennt dieses Lichtreich unter dem Namen Liosâlfaheimr (Vîðblâinn) und unterscheidet drei Himmel: den Wolkenhimmel, einen zweiten Andlângr darüber, und hoch oben erst das glanzdurchleuchtete blaue Himmelsgewölbe Vîðblâinn.

6) Um hierhin zu gelangen müssen Seelen das himmlische Gewässer, das als Totenstrom gedacht ist, überschreiten s. oben S. 357 fgg., oder den Seelenweg der Milchstrafse [2]) oder des Regenbogens wandeln. Nach dem Volksglauben werden die Seelen der Gerechten von ihren Schutzengeln über den Regenbogen in den Himmel geführt [3]).

7) Die bei den Göttern in der Wolke oder im himmlischen Lichtreich weilenden Seelen verstorbener Menschen sind bestimmt (durch das himmlische Gewässer erneuert? s. S. 273. 654 Anm. 4) zu neuem Dasein auf der Erde geboren zu werden. Die Edda kennt den Glauben an die Wiedergeburt noch. Sigurðarqu. III, 44 wird Brynhildr verwünscht, sie möge niemals wiedergeboren werden (þars hon aptrborin aldri verði), im 13ten Jahrh. hiefs dieser Glaube nur noch „alter Weiber Wahn“ s. S. 292. Zunächst nur auf den Glauben an Präeexistenz der in die Menschheit eintretenden Seelen und ihre Wesensgleichheit mit den Geistern Verstorbener deuten folgende Punkte. Insecten, zumal Schmetterlinge, sind Seelen Verstorbener. Wie man nun in Tirol für „ich war noch nicht geboren“ sagt: „ich flog noch den Mücken nach“ s. oben S. 370,

1) Die Sterne am Himmel sind Schutzgeister der Lebenden. Wenn ein Mensch geboren wird, zündet Gott ein neues Licht am Himmel an und wenn einer stirbt, so sinkt sein Stern vom Himmel herab und erlischt. Müller, Siebenbürg. Sagen S. 4. No. 1. Kuhn, Nordd. Sagen S. 457. No. 422. Vernaleken, Alpensagen 414, 122. Hiemit vergl., was oben S. 306 fgg. über die Fylgjen erörtert ist.

2) S. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. II, 239.

3) Ziska, Oesterr. Volksmärchen S. 49. 110. Vernaleken, Alpensagen 401, 88.

braucht man in gleichem Sinne im Burggrafenamt den herkömmlichen Ausdruck „ich flog noch mit den Feiffaltern" (Schmetterlingen)[1]. Auch Hunde sind häufige Gestalten von Seelen Verstorbener oben S. 301 fgg.; als Hunde aber werden auch die neugebornen Kinder (Wechselbälge u. s. w.) dargestellt s. oben S. 274. 300. 303. 536 2 und nicht ohne Bedeutung ist es, wenn in vielen Märchen und Sagen (z. B. in der Stammsage der Welfen) neugeborne Kinder für Hunde ausgegeben oder mit solchen vertauscht werden. Aus dem Mythus der Holda S. 267. 272. Hrôsa 284 fgg. und St. Gêrdrût S. 319 liefs sich jedoch der Glaube an die Wiedergeburt auch für Deutschland mit einiger Wahrscheinlichkeit folgern und damit stimmt, dass gewisse Tiere Schwan S. 342, Hase 409. 413. 483, Käfer 253. 347. 367. 397 zugleich Seelen, Psychopompe und Kinderbringer sind. Auch der kinderbringende Storch war zugleich Totenvogel[2]. Ueber das himmlische Gewässer geht die Seele der Toten zum Himmel ein, über das himmlische Gewässer (zu Schiffe) kommen nach niederl. Glauben die Kinder zur Erde o. S. 370. Gütchen und Butzen, d. h. Seelen Verstorbener und Kinderseelen sind identisch s. o. S. 297 Anm. 4. Ueberraschend ist die auffallende Uebereinstimmung dieser Vorstellungen mit altindischen.

Die vêdische Religion macht einen durchgängigen Unterschied zwischen Luftraum und Himmel. Im unendlichen Himmelsraum hat das Licht seine Heimatstätte, als ewige Kraft, die nicht an das Leuchten der kosmischen Körper gebunden ist. Zwischen dieser Lichtwelt und der Erde liegt das Reich der Luft, in welchem Götter walten, welche den Weg des Lichtes und der himmlischen Gewässer zur Erde bahnen und schirmen. Mitunter wird gleich jener Dreiteilung „Himinn, Andlângr, Viðbláinn" ein dreifacher Himmel unterschieden: „Von der Erde Rücken stieg

1) Zingerle, Sitten, Bräuche S. 8.
2) Myth.[1] XCI, 587.

ich zur Luft empor, von der Luft zum Himmel stieg ich (divam) von des glänzenden Himmels (nâkasya) Rücken in die Lichtwelt (svar jyôtiḥ) ging ich [1]). In diese Lichtwelt nun setzt der Vêdenglaube die Adityas, ewige, unverletzliche Göttergestalten, welche alles durchdringen, selbst dem Entferntesten nahe sind. Ihnen kommt daher auch von allen der Begriff geistiger Wesen (Asuras) zu. Unter ihnen tritt vorzüglich Varuṇa hervor „der Allumfasser, Einhüller" der Herscher des weltumgebenden Himmelsmeers, in welchem alles höhere Sein ruht. Er wohnt in schimmerndem fernen, hunderttorigen Palaste, der die Grenze des Alls bezeichnet. Von hier schaut er die Welt und aller Menschen Taten [2]). Der Sängermund strömt zu seinem Preise über:

Wenn in seinen Anblick ich mich versenke,
So däucht sein Ansehn mich wie Feuersgluten,
Wo am Himmel, der Herr des Lichts und des Dunkels,
Seinen schönen Leib zum Schauen mir bietet,

Er ordnet Licht und Zeiten, giebt dem Menschen Einsicht, dem Rosse Kraft, der Kuh die Milch. Der Wind, der die Luft durchrauscht ist sein Atem, die Sonne und die Sterne seine Augen [3]). Später sank Varuṇa bekanntlich zum Meergott herab.

Bei Varuṇa im Lande des Lichtes versammeln sich die Seligen zu ewigem Aufenthalt, die der Inder mit dem Namen der Väter, Vorväter (Pitṛis) belegt [4]). „Gehe hin," ruft man dem Sterbenden zu, „auf den Pfaden, die unsere Väter vormals beschritten haben. Die hohen Herscher

1) Atharvav. 4, 14, 3.

2) Er heifst daher nṛicakshâs männerbeschauend.

3) Die Sterne heifsen auch allgemein Späher oder Augen der Götter (dêvanâm spáças) Athavav. 18, 1, 9. Vergl. oben S. 378. §. 545 Anm. 2. S. 547 Anm. 1. Ich trage noch aus Vernaleken, Alpensagen S. 345, 10 nach: Wenn ma is rönnig (rinnende Wasser) sächt (harat) so sächt ma n' is herrgotta 'n auga.

4) Vergl. unsere Öllerkes.

sollst du Yama und Varuṇa, den Gott, schauen." Dort werden, alles Unvollkommene ablegend, die Dahingeschiedenen mit ätherischem Geisterleibe bekleidet, der unsterblich ist. Im Innersten des Himmels finden sie ihren wonnevollen Ruheplatz:

„Wo ein Glanz ohne Ende scheint, wo die Heimat des Lichtes ist,
In die Welt der Unsterblichkeit, in die ewige setze mich.
Wo Yama herscht, Vivasvats Sohn, in des Himmels geheimstem Raum,
Wo die quellenden Wasser sind, o dort lass mich unsterblich sein.
Wo man sich regt und bewegt in Lust in des *dritten* Himmels Höhe
Wo die glanzvollen Welten sind, o dort lass mich unsterblich sein.
Wo Freude wohnt und Glück und Licht, wo Wonne und Entzücken ist,
Wo jeder Wunsch Genüge hat, o dort lass mich unsterblich sein.

Bei Varuṇa wohnen als die eigentlichen Herscher der Pitṛis das Zwillingspaar Yama und Yamî und Aryama. „Gelange zu den Vätern, zu Yama, bei dem der Wünsche Genüge ist, im höchsten Himmel. Geh ein zur Heimat; alles Unvollkommene wieder ablegend, gelange zu jenen herlich an Gestalt."

Die Pitṛis sind nun zugleich Elementargeister. „Die Pitṛis haben den Himmel mit Sternen geschmückt, in die Nacht Dunkel, in den Tag Licht gesetzt. Sie haben das verborgene Licht aufgefunden und die Morgenröte ins Leben gerufen." Sie selbst leuchten als Sterne „Des grofsen Asura (Varuṇa) Söhne, die Helden, des Himmels Stützer leuchten weitum [1])." Arjuna ge-

1) Atharvav. 18, 1, 2.

wahrt auf dem von Menschen ungesehenen Seelenpfade die Vollbringer guter Taten sowie viele im Kampf gefallene Helden, die in Sternengestalt glänzen[1]). Bei ihnen weilt die Sonne (der Falke s. oben S. 39): „Ueber die Länder, über die Wasser drang der männerschauende Falke nach einem Ruhplatz blickend. Durchsetzend alle entfernten Räume mit Indra als Freunde komme er heilbringend. Der männerschauende Falke, der himmlische Vogel tausendfüſsig mit hundert Zeugungsstellen, der Kraftgeber; er gewähre uns fern hergebrachtes Glück; bei unsern Vätern (den Pitṛis) sei er mit Svadhâ versehen"[2]).

Nur die Frommen gelangen in die Lichtwelt, in welcher nach anderen Liedern kein Schmerz, kein Winter ist. Wie bereits S. 38 fgg. besprochen ist, sind die Maruts, Ṛibhus und Angirasen nur andere Gestalten, in denen die Geister der Seligen, der Pitṛis auftreten und von diesen nur durch spätere Dissimilation so geschieden, wie die germanischen Dunkel- und Schwarzelbe von den Lichtelben. Die Maruts fahren im Sturm dahin wie das wütende Heer[3]), walten aber auch in den Elementen. Die Ṛibhus entsprechen mehr unsern schmiedenden Elben. In Sonnenstrahlen und Blitzfunken entfalten sie ihre Tätigkeit. Doch auch sie fahren im Sturm daher und singen das brausende Sturmlied[4]). Auch sie machen die Erde fruchtbar. „Auf den Höhen schufet ihr dieser Erde Gras in den Tiefen Wasser, durch eure Klugheit ihr Männer;

---

1) Indralôkag. I, 35—39. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. II, 317.

2) Atharvav. 7, 41, 1. 2. Vergl. das Pressburger Lied oben S. 379 und S. 378.

3) Wie das wilde Heer die Wasserfrauen jagt, wie die Elbe Kühe und Menschen reiten, heiſst es Atharvav. 4, 15, 7 (Ṛigv. 583) „Mögen euch beschützen die schönspendenden Brunnen und Wolken (oder Schlangen ajagaraḥ; dieses Wort hat beide Bedeutungen), die Marut getriebenen Wolken mögen über die Erde regnen." — Man s. in diesen Versen die Einheit von Wolke, Brunnen und Drachen.

4) S. Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 115. 116.

weil ihr im Hause des nicht zu Verbergenden schliefet darum kommt ihr heute nicht zu ihr zurück[1])." „Als die Ṛibhus zwölf Tage schlummernd sich der Gastfreundschaft des nicht zu Verbergenden erfreut; da schufen sie herliche Fluren, die Ströme führten sie herbei, auf dem Lande erstanden die Kräuter, in den Tiefen die Gewässer[2]).

Um zum Lande der Pitṛis zu gelangen, muss die Seele einen Strom, den Luftstrom oder das himmlische Gewässer überschreiten, damit sie hinüberkomme, musste eine schwarze Kuh geopfert werden[3]). „Am grausen Pfade zu Yamas Tor ist der grause Strom Vaitaraṇî, ihn zu überschreiten begehr' ich, darum geb' ich die schwarze Kuh Vaitaraṇî" [4]). Am zwölften Tage nach dem Absterben wird noch ein anderes Kuhgeschenk gemacht und dabei eine Formel recitiert, kraft welcher die Seele, welche bis dahin noch in dieser Welt gewesen, von einer Kuh aus der Götterwelt über den roten Blutfluss Vaitaraṇî in den Pitṛilôka gebracht wird, zu welchem Ende er in seinem letzten den Schwanz einer Kuh ergriffen hat." In einem Liede des Atharvavêda heifst es[5]): Steinig fliefst der Fluss, greift an, ermannt euch, Freunde schreitet hinüber! Lasst hier zurück die schwach zu Fufs sind, zu unverwüstlicher Kraft lasst uns emporsteigen. Erhebt euch, schreitet hinüber Freunde, steinig fliefst der Fluss hier. Die Schädlichen lasst hier zurück, zu heilsamer Kraft lasst uns emporsteigen. Die Vaiçvadêvî ergreift zur Kraft, gereinigt rein geläutert, überschreiten mögen wir die Unglücksstellen und hundert Winter mit allen Helden uns freuen. — Als Grenze des (Elben-)Landes der Paṇis heifst dieser Strom Rasâ oben S. 218.

1) Ṛigv. I, 162, 11. Kuhn a. a. O. 112.

2) Ṛigv. IV, 33, 7. Kuhn a. a. O. 112. Der nicht zu Verbergende ist der Sonnengott Savitar. Die zwölf Tage = den deutschen zwölften. S. oben S. 521. 522.

3) Dieselbe Sitte hatte bei Germanen statt s. oben S. 51.

4) Aus einer Schrift über Totenopfer Zeitschr. f. vergl. Sprachf. II, 316.

5) Atharvav. 12, 2, 25.

Kuhn beweist weiter Zeitschrift für vergl. Sprachf. II, 311—318 dass sowol die Milchstrafse wie der Regenbogen als Wege gedacht wurden, auf denen die Seele zum Pitṛilôka wanderte. Eine der heiligsten Pflichten der altarischen Stammgenossen war das Opfer für die Pitṛis „Unalternde Speise mache ich den Pitṛis, mit langem Leben versehe ich sie" [1]). In späterer Zeit hiefs das Pitṛiopfer Çrâddha. Es bestand aus Reiskuchen mit Wasser, oder nur aus Wasser, ferner aus Geschenken an die Verwandten des Verstorbenen. Auch die Reste der Speisen wurden den Geistern der Vorfahren dargebracht; ein solches Opfer hiefs Vighasa.

Die sprachliche Identität der Namen Ṛibhus und Maruts mit unsern Elben und Mâren s. oben S. 44. 45. 46; sowie die Uebereinstimmung der Bedeutung im Namen und Begriff der Aulken, Öllerken, der Ahne oben S. 426 mit den Pitṛis machen höchst wahrscheinlich, dass mindestens ein Teil jener übereinstimmenden Volksmeinungen auf Rechnung geschichtlicher Urverwandtschaft zu schreiben sei.

Die Mythologie der Wasserfrauen ind. Apas, Dêvapatnîs haben wir gleichfalls den germanischen gleichartig gefunden. Von den Geistern der Gottlosen, die Riesen-, Drachen- oder Zwerggestalt [2]) führen, werden sie sammt Sonne und Mond im Berg, Burg oder Brunnen = Wolke eingeschlossen, gefangen gehalten. Aber noch weiter zeigt sich eine bemerkenswerte Analogie zu unseren Beobachtungen auf germanischem Boden. Die ältesten Vêden kennen noch keine selbständigen Göttinnen aufser Suryâ der Sonne und den Apas der Wasserfrauen.

Nur einzelne Götter finden wir auch weiblich aufgefasst, auf diese Weise wird z. B. von einer Indraṇî, Çaci, Varuṇî, Yamî gesprochen. Aber diese Namen sind hohle Abstractionen ohne wirklichen Inhalt, ohne den Rückhalt

1) Atharvav. 12, 2, 32.

2) S. Râkshasas; Ahi-Vṛitra, Paṇis.

einer lebendigen Persönlichkeit, ohne Mythus. Aus Sonne, Mond und Wasserfrauen erst und zwar zumeist aus den letzteren haben sich mit Hilfe ethischer Gedankenentwickelung die grofsen wirklichen Göttinnen des späteren Indertums wie Çrî, Durgâ u. s. w. entwickelt.

Einem anderen Orte muss es aufbehalten bleiben die tatsächliche Uebereinstimmung der besprochenen Vorstellungen mit dem ältesten Glauben anderer indogermanischer Völker, vor allem des Zendvolks und der Hellenen nachzuweisen. Auch für das, was wir als germanische Anschauungen in Anspruch genommen haben, lassen sich noch vielfach zutreffendere Beweise aufführen, die aber zum Teil ganz anderen Ueberlieferungskreisen angehören, als die in diesem Buche besprochenen. Auch sie bleiben selbständiger Untersuchung aufbewahrt.

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I. J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Y.

Z.

Letten und Slaven.

Kelten.

Graeco-Romanen.

Ostarier.

Westarier.

Finnische Völker.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

Berichtigungen.

Seite 8 Zeile 5 lies Færœer für Fœroeer, Z. 13 Færœische f. Fœroeische. — S. 14 Z. 20 l. Thôrr f. Thôrs. — S. 18 Anm. Z. 13 lies: Nullus diem Jovis absque festivitatibus sanctis nec in majo, nec ullo tempore in otio observet. Vergl. Myth.[1] XXX. — S. 21 Z. 11 l. iwe f. twe. — S. 28 Z. 20 l. to gather f. to together. — S. 60 Anm.[1] Z. 4 l. sociis f. socius. — S. 65 Anm.[2] Z. 5 l. quam f. quum. — S. 74 Z. 19 l. der f. dem. — S. 79 Z. 22 l. spenys f. spengs. — S. 176 Anm.[7] l. 63 f. 43. S. 199 Anm.[4] Z. 6 gatað f. getað. — S. 199 Anm.[4] Z. 7 ráð fyrir sêr f. ráðy rir. — S. 199 Anm.[5] Z. 3 l. Guðrúnarson f. Guðrúnarsonr. — S. 206 Anm.[1] Z. 10 hefur f. heur; Z. 11 korrirô f. ka korrirô. — S. 207 Anm. Z. 5 l. að meini f. aðmeini; Z. 21 og korrirô f. ag korriro. — S. 208 Anm.[4] l. 188 f. 000. — S. 228 Z. 22 l. Cereris f. Ceveris. — S. 233 Z. 6. 7 l. Godgubbe f. Goldgubbe. — S. 238 Z. 7 l. Wintersolstiz f. Wintersolstig. — S. 242 Anm.[1] Z. 7 l. unserm f. unsern. — S. 250 Z. 9 l. Maikatt f. Maikatt weg. — S. 250 Z. 12 l. med f. ned. — S. 264 Anm.[4] l. Kornmann f. Hornmann. — S. 281 Z. 30 l. hest nich f. hest nig nich. — S. 285 Z. 21 l. „Rotze oder Rutze lauten müsste, da das hypocoristische z in unserer Sprache durch tz ersetzt wird" f. „Rosse lauten müsste, wie uns lâzen zu lassen wird." — S. 305 Z. 21 l. slimmen f. slimmen. — S. 314 Z. 26 l. eine Elle f. ein Aal. — S. 325 Z. 9 l. Heimdalls f. Heimðalls. — S. 327 Z. 3 l. des Wunsches Vaterland f. Wunsches edel. — S. 328 Anm.[1] Z. 26 l. swickelswene f. swickelswwene. — S. 345 Z. 18 l. nâ Engelland f. nach E. — S. 387 Z. 4 l. dem sünnke f. de sünnke. — S. 398 Anm.[2] Z. 9 füge zu moln noch inselschwed. muli, mulle, möl'ne Wolke, målna wolkig werden. Russwurm, Eibofolke II, §. 410 S. 342. — S. 490 Anm.[1] Z. 14 l. unselige f. urselige. — S. 508 Z. 4 füge hinzu: Auch bei Rocholz, Alemann. Kinderlied II, 411 wird der blutige Mann erwähnt; hier aber heißt so das herumgehende, erlösende Kind, dem die den Turm bildenden Mitspieler zurufen: „Bombam, blutiger ma, läng mi net a." — S. 537 Z. 7 l. Week f. Weak. — S. 542 Z. 8 l. þær lif kuru alda börnum, für þær lif kuru, alda börnum. — S. 542 Anm.[3] Z. 2 l. koren das Leben den Zeitenkindern, bestimmen das Schicksal f. koren das Leben, bestimmen den Zeitenkindern das Schicksal. — S. 548 Z. 27 l. Elivâgar für Elivâgur. — S. 598 Anm.[1] Z. 9 l. Runenritzung f. Runensitzung. — S. 608 Z. 19 streiche die Stelle Helj. 15, 17. — S. 610 Z. 38 l. wie furnam f. wie furmam. — S. 613 Z. 5 l. bis f. bei. — S. 618 Z. 21 l. incerti f. in certi; Z. 22 l. Ronsseus f. Rousseus. — S. 622 Z. 19 l. er nauð skapa f. es nauð skapa. — S. 319 Anm.[2] Z. 1 l. annars f. aunars. — S. 635 Anm.[7] Z. 3 l asseruisti f. assreuisti. — S. 637 Z. 2 l. skôpu f. sköpu. — S. 645 Z. 16 l. þikkja f. ikkja. — S. 664 Anm.[2] l. sömntorn f. sömu torn. — S. 704 Z. 10 l. macht f. machts. — S. 710 Z. 15 l. 57 f. 77.



